

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav filozofie a religionistiky

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Mgr. Adéla Zelenda Kupcová

Svoboda a mravnost; Hegelovo pojetí svobody v
Základech filosofie práva

Freedom and Ethical Life; Hegel's Conception of
Freedom in Elements of the Philosophy of Right

Praha, 2011

Vedoucí bakalářské práce:
PD Jindřich Karásek, Dr.

Ráda bych poděkovala vedoucímu své bakalářské práce, doktoru Jindřichu Karáskovi za to, že jsem díky němu našla cestu k filosofii G. W. F. Hegela a objevila filosofický systém, který mi nepřestává být inspirací. Rovněž bych ráda poděkovala všem vyučujícím Ústavu filosofie a religionistiky FF UK za to, jak podnětné místo pro kontemplaci, reflexi a kritické myšlení vytváří a jaké vzácné společenství jsem na tomto ústavu našla.

Poděkování patří i všem mým blízkým, zejména manželovi a mamince, že mne celá léta chápali, podporovali a byli ochotni mne poslouchat, jak stále hovořím o filosofii, že rozuměli a respektovali to, jak filosofie ovlivňuje a dotváří mé myšlení.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 6. 7. 2011

podpis

ABSTRAKT:

Práce se zaměřuje na pojetí svobody v praktické filozofii G. W. F. Hegela a jejím vztahem k etice, konkrétně k moralitě a mravnosti. Zkoumán je i vztah svobody a společenských struktur, v nichž jedinec žije a svou svobodu nejen realizuje, ale i získává. Cílem práce je zohlednit možný vliv Hegelova pojetí svobody k současným otázkám a problémům moderní a k jejich reflexi v politické filozofii a sdělit, načež je možné říci, jaký přínos může mít Hegelova praktická filosofie pro současnou filozofii i společenské vědy jako takové. Práce vychází zejména z Hegelova spisu *Základy filosofie práva*, ale přihlíží i k jeho *Filosofii dějin* a *Fenomenologii ducha*.

KLÍČOVÁ SLOVA:

politická filosofie; Hegel; svoboda; etika; moralita; mravnost

ABSTRACT:

This work is focused on the concept of freedom in the practical philosophy of G. W. F. Hegel and its relation to ethics, specifically the morality and ethical life. Also researched is the relation of freedom and social structures in which individual lives and in which is his freedom not only realized but also gained. The goal of the work is to consider the influence of Hegel's practical philosophy on contemporary questions and problems and to its reflection in political philosophy. The answer should be, what kind of contribution may Hegel's philosophy have for contemporary philosophy and social science in general. The work is mainly based on Hegel's *Elements of the Philosophy of Right*, but also is taken account for Hegel's books *The Philosophy of History* and *The Phenomenology of Spirit*.

KEY WORDS:

political philosophy; Hegel; freedom; ethics; morality; ethical life

I. Úvod

Téma a cíl práce; význam zkoumání Hegelova konceptu svobody

Tématem této práce je pojem svobody a jeho uchopení ve filosofickém systému Georga Wilhelma Friedricha Hegela, zejména pak v jeho pozdnějším díle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Základy filosofie práva*). Vzhledem k vysoké komplexnosti a provázanosti Hegelovy filosofie co do metody i do obsahu není možné se jakýmkoli tématem, které pojednal, zabývat solitérně, nýbrž je nutné uchopit jej právě v oné vnitřní provázanosti a závislosti, která je pro Hegelovu filosofii nejen typická, ale je také klíčem k pochopení. O co největší komplexitu bude usilováno i zde, alespoň v tom rozsahu, který umožňuje bakalářská práce. Níže bude podrobněji nastíněno téma i záměr této práce a budou vytyčeny hlavní související pilíře Hegelovy filosofie, jež ve zkoumání jeho pojetí svobody nemohou být opomenuty.

Hegel nepojímá svobodu těmi způsoby, jak je běžné v praktických a politických filosofických systémech. Nezaměřuje se na svobodu jen jako na svobodu vůle či její aktuální realizaci, ani jako na střet vůlí či chtění a morálního imperativu či zákona uvnitř společnosti, ba ani jako pouhé kritérium aplikované na politickém působení státu. Svoboda dle Hegela zahrnuje všechny výše uvedené aspekty a ještě mnohé další. Je tedy nutné ji zkoumat jak na úrovni jedince, menších společenských útvarů (rodina, přátelé, spolupracovníci a kolegové), společnosti jako celku (zde konkrétně v kontextu společnosti občanské či buržoazní), tak i na úrovni státu jako vrcholného společenského útvaru. V rámci této práce tedy musí být zohledněn vzájemný vztah jedince a druhého, role a charakter společnosti i státu. Navíc svoboda je pro Hegela završením vývoje subjektivního i objektivního ducha a zároveň i vrcholem dějin. Dialektika dějin a vývoje ducha tedy bude dalším motivem, který bude v této práci místy vystupovat. Všechny tyto filosofické pojmy Hegelova systému budou zmiňovány vždy v kontextu pojmu svobody a to tak, aby jej objasnily, nikoli zatemnily – proto nebude např. dialektika sebevědomí rozpracována podrobně ale jen tak, jak je nutné pro objasnění konstituce sebevědomí ve vztahu jedince a druhého, na jehož základě je konstituována i společnost jako celek.

Svoboda zde bude zkoumána zejména v její souvislosti s moralitou a mravností, na něž je úzce vázána. Moralita (*Moralität*)¹ i mravnost (*Sittlichkeit*)² vyrůstají ve vztahu jedince k druhému a následně celé společnosti, v procesu konstituování společnosti a tvoří podmínky pro existenci svobody. Tyto tedy nejsou jejím omezením, ale naopak její podmínkou.

To, co je běžně chápáno jako omezení svobody člověka je pro Hegela teprve tím, co svobodu konstituuje. Právě tento motiv – přímý vztah závislosti samé možnosti svobody s nutností morality a mravnosti, jakož i jakési vyvážení mezi individualismem³ a komunitarismem⁴ v holistickém stanoviskou - v Hegelově systému je motivací k napsání této práce a bude ji do značné míry prostupovat. Hegelův systém nabízí argumentační východisko pro pochopení role svobody i v moderní společnosti 21. století.

Hegelova filosofie do značné míry uchopuje to, co je problematizováno v 21. století a ukazuje se jako klíčové pro další společenské i politické směřování. Jako palčivé se v současnosti ukazuje téma vztahu jedince a společnosti, nesoucí s sebou otázku, čí zájmy jsou klíčové, přičemž čirý individualismus se prokazuje jako nefunkční a radikální komunitarismus je v demokratické a pluralitní společnosti nemyslitelný a je s jejími základními hodnotami ve sporu a nese sebou celou řadu rizik. Zdá se však, že Hegelova filosofie nabízí jakousi funkční syntézu obou stanovisek. Stejně tak zásadní a aktuální otázkou je pojetí svobody, jelikož liberální koncept negativní svobody jakožto absence omezení se ukazuje jako ne zcela

¹ Hegel termínem moralita (*Moralität*) označuje osobní, individuální moralitu, která vyrůstá z rozumu, cítění a svědomí jedince (srov. INWOOD, MICHAEL: *A Hegel Dictionary*. Blackwell Publishing, Oxford 1992. Str. 92.). Pojmu morality je užíváno zčásti analogicky k trojstupňovému dělení etiky (vycházející z filosofie Spinozy a Kanta a u nás reprezentované prof. Janem Sokolem), přičemž analogie je právě v uchopení morálky, která je zde interpretována právě jako jednání, jež je řízeno rozumem, citem a svědomím na základě ideje dobra a je tak apelem na jedince samého. Moralita je realizována v Hegelově systému na úrovni jedince a úzce souvisí s lidským svědomím. Ze je také třeba upozornit, že trojstupňové dělení etiky užívá odlišně od Hegela pojem mravnost, který ztotožňuje s mravem ve smyslu jednání na základě vžitých konvencí. Hegel by takto označil zvykové právo antické obce, zatímco jeho *Sittlichkeit* je vyšší instancí sféry etiky (viz níže).

² Pojmem *Sittlichkeit*, mravnost rozumíme dodržování norem zakotvených ve zvycích, institucích a hodnotách společnosti (srov. INWOOD, MICHAEL: *A Hegel Dictionary*. Str. 92.). Liší se však od pouhého mravu, neboť předpokládá opět jistou vztáznost k vyšším cílům a hodnotám. Mravnost je nutnou podmínkou svobody a také fungování státu. Vyrůstá z života občanské společnosti završené státem.

³ Individualismus reprezentují například teorie a učení Johna Rawlse, Roberta Nozicka, Ronalda Dworkina, Thomase Nagela a Thomase Michaela Scanlona.

⁴ Komunitarismus reprezentují například teorie Michaela Sandela, Alasdaira MacIntyre a Michaela Walzera.

postačují⁵. Souvislost svobody s moralitou a mravností, tedy myšlenka, že bez alespoň elementárních forem morálního a mravního chování vyrůstajícího z racionality občanů je svoboda vedoucí k obecnému blahu nemyslitelná a nerealizovatelná, se v 21. století, kdy opět společnost prochází zlomovými událostmi a velkými proměnami ne nepodobnými revoluci přelomu 18. a 19. století, ukazuje jako stále důležitější téma, jež by mělo být reflektováno.

I přes úsilí o co největší dohlédnutí důsledků a souvislostí Hegelova pojetí svobody není jistě možné v rámci bakalářské práce podrobně rekonstruovat celou dialektiku svobody a společnosti. Nicméně je možné uchopit to, co je v Hegelově pojmu svobody neklíčovější a nejvíce inspirativní i pro současné myšlení politické filosofie. Na základě toho by pak mělo být na jedné straně patrné, že Hegelova filosofie není ani odtržena od každodenního života, s čímž by Hegel jistě souhlasil, neboť i v každodennosti jsme součástí dialektiky ducha a dějin. Na druhé straně pak to, že Hegelovo dílo má stále co říci, a také že Hegel sám je vskutku filosofem svobody, nikoli filosofem totality jak soudí Popper⁶ a jiné směry kritiky Hegelova systému.

Metodika; prameny, literatura, východiska interpretace

Základním pramenem pro tuto práci bude Hegelova kniha z roku 1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Základy filosofie práva). Dále pak se budu opírat samozřejmě o stěžejní *Phänomenologie des Geistes* (1806/7; *Fenomenologie ducha*), zejména v souvislosti s dialektikou sebevědomí a konstitucí společnosti, nejvíce akcentovány tak budou kapitoly Sebevědomí a Duch. Pro tuto práci bude stěžejní i Hegelova kniha *Filosofie dějin*⁷, z níž bude spolu s *Fenomenologií ducha* vycházeno při objasnění role svobody v dějinách.

Dále bude samozřejmě využita i sekundární literatura zejména autorů zabývajících se interpretací Hegelovi filosofie politické či konkrétně díla *Základy filosofie práva*, jako je zejména Allen W. Wood, Robert B. Pippin, dále pak například Merold Westphal, David Rose

⁵ Myšleno v oblasti postihnutí toho, co je svoboda a také čím je svoboda pro člověka a jakou roli hraje ve společnosti, nikoli tedy na úrovni politické, kde dochází k vymezení sfér vlivu státní moci na soukromí občanů.

⁶ Srov. POPPER, KARL, RAIMUND, *Otevřená společnost a její nepřátelé II.*; *Vlna proroctví: Hegel, Marx a co následovalo*, OIKOYMENH, Praha 1994.

⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; publikovány posmrtně v rámci Hegelových děl (*Werke*) Spolkem přátel zvěčnělého roku 1840.

a další. Užita bude i literatura z per českých hegeliánských badatelů, jako je kupříkladu Milan Sobotka, Jindřich Karásek, Milan Znoj, Marek Skovajsa a další.

Zohledněny budou také práce autorů, kteří se pokoušejí interpretovat Hegelovu politickou filosofii pod optikou současných teorií a problémů politické filosofie. Jako významnou inspiraci musím přiznat práce Charlese Taylora⁸, jehož politická a praktická filosofie, jakož i sociální teorie je silně hegeliánská. Na rozdíl od Taylora je však můj pohled o něco bližší akcentaci významu individualismu a tedy subjektivity. Pokud bych svou výchozí pozici, z níž je psána tato práce měla někam zařadit, přihlásila bych se však obdobně jako Taylor k linii holistického individualismu.

Nakonec bude pracováno i s díly autorů zabývajících se svobodou jako takovou, kupříkladu s esejí *Dva pojmy svobody* Isaiaha Berlina⁹, jež nám dají pojmový aparát umožňující negativně vymezit a diferencovat Hegelovo pojetí svobody.

V sekundární literatuře jsou zvoleny záměrně novější tituly, neboť tato práce se zaměřuje právě na vyzdvihnutí přínosu Hegelova myšlení pro současnou politickou filosofii, což půjde nejlépe za pomoci právě autorů současných. Záměrně se též vyhýbám levohegeliánským myslitelům, neboť čtu Hegelovy text primárně pod opačným prizmatem navíc u moderních levicových interpretů je vyšší riziko zkresleného výkladu Hegelových děl interpretovaných z pozic dialektického materialismu, potažmo marxismu.

⁸ TAYLOR, CHARLES (1931) – politický filosof původem z Kanady zabývajícím se mimo jiné i dějinami filosofie, etikou a sociologií. Sám je politicky aktivní, je orientován jako politik spíše středolevicový, byť některé prvky jeho myšlení mají blíže pravicovému konservatismu, je konzervativním myslitelem římsko-katolického vyznání. Bývá řazen mezi stoupence komunitarismu, byť sám své stanovisko definuje jako „holistický individualismus“, čímž chce výjádřit, že jeho akcent na pospolitost a komunitu jako základ identity jedince i jako samotný zdroj možnosti etického rozvažování a jednání je podstatný, aniž by radikálně význam individuality podceňoval. Věnuje se především filosofii Hegela, Heidegera, Merleau-Pontyho a Wittgensteina. Hegelem je silně ovlivněn a věnuje se jeho filosofii nejen jako inspiračnímu zdroji, ale i jako hegeliánským badatel a interpret. Např. v: TAYLOR, CHARLES, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975., TAYLOR, CHARLES, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1975. Další práce, které byly inspirací a byly reflektovány v rámci bakalářské práce: TAYLOR, CHARLES, *Etika authenticity*, Filosofia, Praha 2001. TAYLOR, CHARLES, *Negative Freiheit?: zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

⁹ In: BERLIN, I. *Čtyři eseje o svobodě*. Prostor, Praha 1999.

Pojmový aparát

Pojmový aparát této práce bude vycházet z konvence českých překladů prací G. W. F. Hegela, kdy klíčové pojmy pro zvolené téma jako je např. *Moralität* bude užíváno slovo moralita, pro *Sittlichkeit* mravnost apod. Pokud bude pro zjednodušení a zpřístupnění textu užito pojmu „etika“, „etický“, které sám Hegel zásadně nepoužívá, je jimi, vyjádřeno obecného stanovisko zahrnující v sobě momenty morality i mravnosti v jejich plné šíři. Zároveň bude ve většině případů při prvním výskytu každého pojmu uveden tento v primárním jazyce, jak se vyskytuje v daném Hegelově textu. Případné nejasnosti překladu, či srovnání s jinou překladovou zvyklostí bude uvedeno v poznámce pod čarou, kde v některých případech bude i význam některých pojmů a termínů vysvětlen.

Charakteristika kapitol

Níže bude uveden stručný přehled vývoje a směřování této práce ve stručné charakteristice hlavních oddílů, do nichž je rozdělena.

Práce je členěna do pěti hlavních oddílů, přičemž prvním oddílem je úvod představující její záměr a cíle, využívanou primární i sekundární literaturu a stanovující určitý rámec, v němž bude pojem svobody se zvláštním ohledem k morálce a mravnosti v díle G. W. F. Hegela pojímán.

Druhý velký oddíl nazvaný Hegelova politická filosofie poskytne základní přehled o dobovém, historicko kulturně politickém pozadí Hegelovy filosofie, které je pro pochopení zejména filosofie politické a praktické vždy klíčové. Bude zde představen záměr, struktura a klíčové myšlenky Hegelových *Základů filosofie práva*. Dále bude nastíněn širší rámec Hegelova politického a společenského myšlení, v němž je dialektika svobody rozvíjena. Tento oddíl bude završen velice předběžným nástinem toho, jak Hegel svobodu pojímá, jakou tato hraje ve společnosti a dějinách. Tím bude dáno základní penzum informací a ustaven jakýsi ideový a pojmový rámec umožňující hlubší analýzu pojmu svobody v myšlení Hegela ve vztahu ke společnosti a zejména jí vlastní a neoddělitelné morálce a mravnosti.

Třetí oddíl se bude věnovat pojetí svobody jakožto cíle dějinného vývoje, jako hodnoty která se v dějinách realizuje a je završením vývoje ducha. Toto uchopení svobody poslouží jako vhodný odrazový můstek pro vymezení pojmu svobody ve vztahu k jednotlivci, občanské společnosti i státu.

Čtvrtý oddíl se věnuje třem momentům a zároveň i oddílům *Základů filosofie práva*, tedy Abstraktnímu právu, Morálce a Mravnosti. Jsou zde tematizovány obecně a částečně i

s ohledem na jejich konstitutivní momenty a instituce v případě mravnosti. V tomto oddíle je načrtnuto i vyrovnání se s Hegelovými kritiky, případně některými ne zcela správnými avšak častými interpretacemi a to vždy v kontextu tematizovaného problému. Zároveň je usilováno o zasazení Hegelových stanovisek do kontextu filosofické tradice, přičemž je vždy držena na zřeteli Hegelova etika, která je podmínkou svobody. Svoboda v každém ze třím momentů je pojednána co nejvíce v jeho celkovém kontextu a z hlediska dialektického charakteru Hegelova systému. Tento oddíl je zakončen shrnutím toho, co je svoboda u Hegela, procesuálně i absolutně, a jak se má k jednotlivým svým pojetím v rámci filosofické tradice.

Pátý oddíl se věnuje již některým moderním otázkám praktické a politické filosofie a problémům soudobé filosofie, které identifikuje v rámci celku Hegelova systému. Díky Hegelově pojmovému aparátu a systematickému rámci jeho myšlení je umožněno tyto problémy pojmenovat a jasně uchopit a zařadit je do celého Hegelova systému chápaného jako systému sebeaktualizace ducha (individuálního i obecného, objektivního) v dějinách mířících ke svobodě. Díky tomu je možné prostřednictvím Hegelova konceptu odpovědět na některé klíčové filosofické otázky, nebo alespoň dané odpovědi načrtnout.

Práci uzavírá poslední oddíl nabízející shrnutí nejdůležitějších bodů Hegelova pojetí svobody a jeho přínosu pro dnešek.

II. Hegelova praktická filosofie

Dobový kontext Hegelovy praktické filosofie

Evropou se v druhé polovině 18. století přehnala revoluční vlna společenských změn přinášející nový revoluční étos do většiny koutů Evropy¹⁰. Evropské státy pod vlivem jejího ducha hledaly svou novou tvář a podobu vlastního fungování. Společnost se transformovala v oblasti vlastnických i společenských vztahů, občané se emancipovali a ve vztahu k politice se začali ve společnosti objevovat prvky aktivismu. Společnost se tak stávala tím, co nazýváme společností občanskou. Nejinak tomu bylo na území Pruska¹¹, kde, mimo jiné, proběhly Stein-Hardenbergovy¹² reformy. Do této bouřlivé doby se narodil v roce 1770 i Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ten, ač metafysik, se jako syn své doby nemohl nezabývat politickou filosofií a filosofií společnosti. V mládí byl velice ovlivněn revolučním étosem, například dílem Jean-Jacques Rousseaua a ekonomickými teoriemi anglických liberálních autorů. Odkaz Francouzské revoluce pak silně rezonuje i v jeho pozdějších dílech, mezi které patří i *Základy filosofie práva* napsané roku 1821, o něž se především opírá tato práce. V době vzniku *Základech filosofie práva* byla však již reformní éra Pruska, která nejvíce koresponduje s obsahem tohoto spisu, ukončena a byla započata doba absolutistické vlády Bedřicha Viléma III. Pruského. Vztah Hegela k panovníkovi, na němž jakožto reprezentantu státní moci byl coby zaměstnanec univerzity do značné míry závislý, pomineme, stejně jako otázku, jak například Předmluva *Základů filosofie práva* je motivována jakousi úlitbou panovníkovi a zastává se jeho absolutismu tolik odlišnému od racionálního státu tematizovaného Hegelem. Tato otázka je koneckonců dostatečně tematizována v řadě

¹⁰ Více k tématu politických změn druhé poloviny 18. a první poloviny 19. století například v: SKŘIVAN, ALEŠ, *Evropská politika 1648 – 1914*, Nakladatelství Aleš Skřivan ml., Praha 1999. s. 89 – 198.

¹¹ Více k poměrům na území Pruska například v: MÜLLER, HELMUT, KRIEGER, KARL FRIEDRICH, VOLLRATH, HANNA, *Dějiny Německa*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1995. s. 105 – 162.

¹² Význam Stein-Hardenbergových reforem spočívá především ve vytvoření podmínek pro růst a vzestup vrstvy vlastníků a městské střední třídy, v rozšíření práv rolníků a pracujících a také v omezení výsad rodové šlechty. Jejich problematickým bodem pak byl fakt, že nedefinovali hranici, za níž by již nebylo umožněno státu zasahovat do individuálních práv a vlastnických poměrů.

publikací¹³. Pro účely této práce je důležitější je jakési nahlédnutí překotných změn a ustavování nových pořádků dané epochy, jakož si prudký střed vedoucí k tříbení politických, společenských i etických hodnot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel je vskutku dítětem své doby a tak by na něj mělo být i pohlíženo, neboť jeho politická filosofie a také její odkaz je možno pochopit právě jen s ohledem na ducha doby, na neuvěřitelnou dynamiku, již společenský vývoj nabral. Přes veškerou inspirovanost Rousseauem, Francouzskou revolucí, právním řádem napoleonské Francie a ideály rodících se moderních národních států není zcela snadné zařadit Hegela v proudy porevolučního myšlení ani mezi myslitele demokracie na straně jedné, neboť Hegel značně kriticky vystupuje proti mnohým momentům osvíceneckého demokratického myšlení a ideji přirozeného práva¹⁴, ale ani mezi obhájce absolutismu a německé restaurace započaté po ukončení reformních snah na straně druhé.

Hegelova doba byla dynamickou epochou změn, velkým přelomem, prvou dekádou rodící se moderny. Staré pořádky přestávaly platit a byly zpochybňovány, nové ještě nebyly nastoleny. I přes nadějeplné změny lze charakterizovat tuto epochu i strachem a nejistotou z počínající modernizace a technizace společnosti, které zde hrály prim. Městské obyvatelstvo narůstalo a to jak střední a vyšší třída, tak přibývalo i městské chudiny, společnost začínala vřít. Feudalismus postupně odumíral, až byl překonán, počínal se rodit nový záchytný bod jistoty lidské identity v národních státech. Společnost tak pomalu dostávala rysy moderny, zatím nespecifikované, lákavé a okouzluující, ale také tak trochu děsivé, a s nimi se každý její člen musel vyrovnávat.

Na nutnost rozumění každé filosofii v mezích a hranicích její doby poukazuje i sám Hegel v Předmluvě k Základům filosofie práva slovy: „*Co se týká individua, je beztak každé synem své doby; tak je také filosofie svou dobou uchopenou v myšlenkách. Je právě tak bláznivé domnívat se, že nějaká filosofie jde za hranice svého přítomného světa, jako že nějaké individuum přeskakuje svou dobu, přeskakuje Rhodos. Překračuje-li jeho teorie*

¹³ Např.: WOOD, ALLEN, W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 12.; SINGER, PETER, *Hegel*, Argo, Praha 1995, s. 54 – 60.

¹⁴ Zde je však nutné poznamenat, že ve skutečnosti měl zřejmě Hegel mnohem blíže k demokratickým myšlenkám, než jak se na první pohled zdá. Hegel byl do značné míry svázán cenzurou, jež se dotkla i univerzit, zavedenou po Karlovarských usneseních. Poté, co tento tlak polevil, vrátil se Hegel opět k idejím práva přirozeného a i vůči demokracii byl vstřícnější. Na toto lze nalézt odkaz v Hegelových nepublikovaných přednáškách. Srov. KUDRNA, JAROSLAV: *K Hegelovým základům filosofie práva*. V: *Základy filosofie práva*, Academia, Praha 1992, str. 10.

vskutku hranice své doby, buduje-li si svět, jaký má být, pak snad tento svět existuje, ale jen v jeho mínění – v měkkém elementu, do něhož lze vtisknout cokoli.“¹⁵ Toto však neznamená, že každé myšlenkové schéma, každá filosofie odumírá spolu se svou epochou. Hegel chápe dějiny jako dialektický vývoj, jako běh provázaných událostí, v nichž duch pochoduje v dějinách¹⁶. Duch i doba se vyvíjí, ale skrze dialektické pohyby negativní negace v sobě nesou i vše předcházející a překonané. Tak i společenská hnutí 18. a 19. století zanechávají svůj otisk ve společnosti dneška a tak též Hegelova filosofie dialekticky rozvedená a posunutá má svou aktualitu i pro současnost. Tentýž duch stále pochoduje dějinami dál a dál.

Hegelova filosofie je, co se týče dějinného vývoje optimistická. V každém dějinném kroku spatřuje pohyb kupředu vedoucí k dějinnému cíli ztotožnění se ducha se sebou samým a završení se v duchu absolutním. Hegel i jeho systém jsou ryze racionální.

Právě tento dějinný optimismus a racionalita, jakož i tradicionalismus a konzervatismus vedou Hegela mimo jiné k sepsání *Základů filosofie práva*, v nichž se do značné míry vymezuje i vůči některým aspektům své doby, které jsou pro něj antiracionální a směřují proti vývoji a postupu ducha. Tuto kritiku určitých společenských dobových hnutí provádí v Předmluvě k *Základům filosofie práva* a vytýká svým současníkům převahu citovosti, intuitivnosti a subjektivnosti nad rozumem a skutečností, jež shledává zejména v radikálně opozičním vymezení se vůči státu, jeho institucím a jeho právnímu systému. Vytýká jiným filosofům mělkost a protirozumovost, jež ústí do absolutní marnosti, neboť „*jestliže reflexe, cit, nebo jiná forma subjektivního vědomí, pokládá přítomnost za něco marného, jestliže je nad ní a ví všechno lépe, pak se nachází v marnosti, a protože má skutečnost jen v přítomnosti, je tedy sama marnost.*“¹⁷

V této kritice, byť možná ne zcela uvědoměle, Hegel předjímá to, co rodící se moderna znamená pro budoucí dějinný vývoj. Vizionářsky zde reaguje na to, že společnost, její hodnoty a ideály přestávají být homogenní, že je občanem poslední éry sjednocené pod společným jednotným společenským pohybem, kulturou, étosem, jež se počínají diverzifikovat.

¹⁵ HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Základy filosofie práva*, Academia, Praha, 1992. Předmluva, s. 31 českého vydání.

¹⁶ Toto rozpracováno zejména v: HEGEL, G. W. F., *Filosofie dějin*, Tiskárna Nový Pelhřimov, Pelhřimov, 2004.

¹⁷ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*. Předmluva, s. 30.

Ačkoli Hegel v Předmluvě *Základů filosofie práva* prokazuje tuto jasnozřivost, s níž kriticky reaguje na četné společenské pohyby, jež pro něj představují odklon od racionality a ducha, tak v posledku zřejmě společenskému, kulturnímu a hodnotovému rozmělnění společnosti a světa nevěří. I přes náznaky, jež spatřoval, zůstal nakonec, možná trochu silně řečeno, zajatcem svého systému. Byl přesvědčen, že vývoj ducha směřuje k sjednocení společnosti na základě racionality a svobody.

Přesto, že je mnohé z Hegelových názorů z hlediska společnosti 21. století, žijící v demokratickém a pluralitním zřízení, již překonané či nefunkční (v dialektickém pohybu negativně negované), jiné momenty jeho myšlení jsou nadčasové a dodnes nám zůstávají jen vytčeným a stále vzdáleným ideálem, který není kritizovanou konstrukcí ideálního světa, ale čímisi stále jšoucím na dosah, což však pro mnoho faktorů, zejména lidských, jež by Hegel podrobil tvrdé kritice, stále uniká.

A zvláště pak v kontextu jeho doby je Hegelův systém politické a právní filosofie sice konzervativní, ale i tak pokrokový, a ne nadarmo o Georgu Wilhelmu Friedrichovi Hegelovi bývá někdy hovořeno jako o „filosofovi svobody“, jindy však naopak jako o „filosofovi totality“.

Při studiu Hegelovy filosofie, toho obrovského a propracovaného systému metafysiky, filosofie dějinnosti a na obě se vážící politické filosofie, je snadné nahlédnout, že je velký ve filosofii před Hegelem a po Hegelovi. Hegelův filosofický systém je, možno říci, posledním velkou filosofickou stavbou, systémem v jejích dějinách komplexně pokrývajícím všechna velká a tradiční filosofická témata. Jeho myšlenkový odkaz ovlivnil celé další generace a ty, nežli se mohly zabývat svými myšlenkovými konstrukcemi a teoriemi musely udělat nejprve jediné – vyrovnat se s Hegelem. Někteří filosofové se s ním vyrovnali, jiní se jím inspirovali, další jeho dílo raději rovnou dehonestovali, aby se v něm neztratili a mnozí jej dezinterpretovali a zneužili. Avšak Hegel stále neřekl své poslední slovo. Jeho filosofie je dodnes inspirativní, problematická a rezonuje v mnoha současných filosofických školách a teoriích, přičemž o jeho filosofii politické to platí dvojnásob.

Na následujících stránkách bude v rámci tématu pojmu svobody probíhat i snaha o ukázání a snad i dokázání toho, že Hegelova filosofie není odtržena od každodennosti, životní

reality a praxe, jak jí často bývá vytýkáno¹⁸. Hegelovo politické myšlení je velice živé a aktuální. Jeho vlivy a nosné myšlenky se neobjevují jen v teoriích politické filosofie, ale stávají se čím dál aktuálnějšími i v otázkách politické praxe v současném složitém, globalizovaném světě na vrcholu či již za zenitem moderny, jenž obýváme. A při troše snahy reflektovat vlastní životní cestu a alespoň částečné znalosti Hegela najdeme odraz jeho myšlenek i v naší osobní každodennosti. Uslyšíme Hegelova slova když volíme, stojíme před etickými rozhodnutími, ale i tehdy, uděláme-li významný krok v životě, pocítíme štěstí, zadostiučinění či zažijeme-li pocit překročení vlastního stínu, zkrátka zažijeme-li osobně, či shledáme v dějinných událostech, jakékoli přerušení kontinuity a pozvolného uplývání, po němž si můžeme říci, že vše je jiné, ale stále zůstáváme sebou samými a neseme si z minulosti vše, byť se cosi změnilo. Právě jsme totiž byli součástí dialektické dějinné či osobní změny, syntézy, negativní negace.

Ano, Hegelova filosofie je striktně rozumová a extrémně antiintuitivní. Ale zároveň je, a v tom je další její nechtěné kouzlo odkazující na její komplexnost a všeprostupující charakter, intuicí postihnutelná. Neboť i intuice může být dialektikou překonána v racionalitu a systematické nahlédnutí. Takže tento výchozí pocit blízkosti Hegelova myšlení naší každodennosti je sice intuitivní a tedy Hegelovi vzdálený, avšak ve své negaci, ve svém překonání, je i cestou k rozumovému a systematickému pochopení Hegelových koncepcí.

Tato poznámka je zde zmíněna proto, aby čtenář nečetl následující stránky nutně optikou toho, že se jedná o cosi neosobního, cosi odtrženého od světa naší zkušenosti. Budeme-li totiž mít na zřeteli, že Hegelovy koncepce jsou běžnému životu na jednu stranu tím nejvzdálenějším, na druhou stranu však i tím nejbližším a nejvlastnějším, tak nejsnadněji Hegelovu filosofii pochopíme. Neboť tímto přístupem už vlastně myslíme v jejím rámci, jsme přímo v ní. A nejlépe tak i doceníme její přínos pro dějiny filosofie a také i pro současnost a třeba se z jeho myšlení, inspirujeme pro naši každodenní praxi a nalezneme aparát k její reflexi a uvažování o ní.

¹⁸ Pravděpodobně nejznámějším filosofem, jenž takovouto kritiku na účet Hegela vyslovuje, je dánský myslitel Søren Kierkegaard.

Nárys Hegelovy dialektiky jakožto jednotné metody jeho filosofického systému

Pro Hegelovu metodu se do jisté míry vžilo označení „logickohistorická“, které má o ní vypovídat to, že postupuje v jistých odstupňovaných krocích, analogických ke krokům historického vývoje, avšak zbavuje je všech nahodilostí, nepřesností¹⁹.

Dle Hegela totiž vše, tedy i poznání nebo rozvoj svobody, podléhá dialektickému pohybu, jenž se realizuje v tzv. negativní negaci předchozího stanoviska. Avšak bylo by mylné považovat tuto „negaci“ za ryzí zničení, rozbití, jedná se spíše o překonání (*Aufhebung*), přičemž výsledek v sobě již nese i stanovisko předchozí. Toto Hegel ilustruje těmito slovy: „*Poupě mizí rozvitím v květu a mohli bychom říci, že poupě je květem vyvráceno; právě tak prohlašuje plod o květu, že je nepravým jsoucím rostliny, a plod nastupuje na jeho místo jako pravda květu.*“²⁰ A právě stejný dialektický pohyb se odehrává ve všech tématech, která Hegel ve svém systému pojal. A právě proto je i pro poznání svobody nutné uchopovat Hegelův filosofický systém jako celek a sledovat, ba možná přímo „stopovat“, svobodu v jejím vývoji a jednotlivých stádiích a podobách.

Celá Hegelova dialektika stojí na dvou dvojicích základních pojmů. Pojmu zvláštního a obecného, identity a rozdílu, které jsou obsaženy ve všem konkrétním, ve všem jsoucím. Toto je dle Hegela „*v sobě samém rozdílné a protikladné... Co vůbec hýbe světem, je rozpor...*“²¹. Jeho dialektika se tak pohybuje také v krocích sjednocení v jisté identitě a rozrůznění, které jsou motivem k přejití na jinou úroveň poznání. V identitě a různosti však nelze spatřovat jen dialektické kroky, ale, jak plyne z výše uvedené citace a jak říká Sobotka²², přímo ontologické teze, které vypovídají jednak o struktuře věcí, ale i o pro Hegela tolik významném procesu jejich vzniku. Jelikož se v posledku dle Hegela vše uvádí do jednoty v absolutním duchu, je nanejvýše jasné, že vše podléhá stejnému výše zmíněnému dialektickému pohybu.

Hegelova politická filosofie velice úzce souvisí s jeho filosofií dějin. To, co Hegel popisuje v *Základech filosofie práva*, je analogické k završující etapě dějin, vývoje absolutního ducha, jak je to explikováno ve *Filosofii dějin*. Svoboda, která jakožto téma principiálně prochází *Základy filosofie práva*, je i finálním cílem vývoje ducha, stejně tak i mravní a racionální stát, jemuž se Hegel také věnuje.

¹⁹ SOBOTKA, MILAN, MAJOR, LADISLAV, G. W. F. Hegel, *život a dílo*, Mladá fronta, Praha 1979. s. 29.

²⁰ Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, Předmluva, ČSAV, Praha 1960. s. 54

²¹ HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Malá logika*, Svoboda, Praha 1992. s. 255.

²² SOBOTKA, MILAN, *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, Filosofia, Praha 1994. s. 234

Jakékoli téma v rámci Hegelova filosofického systému tak nelze nazírat zcela samostatně, bez ohledu k celku. Hegelův systém si lze představit jako jakýsi domeček z karet ve tvaru pyramidy, v němž praktická filosofie tvoří její horní část náležející sféře ducha. Kdybychom neměli na zřeteli nižší patra stavby (logiku a metafysiku), zborčila by se nám i námi zkoumaná část této pyramidy. Z tohoto důvodu budou možná některé pasáže výkladu a interpretace pojmu svobody pojaty trochu obsírněji, případně budou dělány krátké exkurzy do Hegelovy filosofie dějin. Obé však z důvodu jasnější explikace sledovaného tématu a jeho zasazení do nutného širšího kontextu.

Hegelova praktická filosofie a předběžný nástin Hegelova uchopení pojmu svobody

Nežli přejdeme k podrobnějšímu výkladu dílčích témat Hegelovy filosofie vztahujících se k ústřednímu tématu této práce, jímž je svoboda a její vztah k morálce a etickému životu, ráda bych věnovala pár, ryze obecných slov nastínění celku a rámce Hegelova etického a politického myšlení.

Praktická filosofie, tedy i otázka svobody, spadá do nejvýše stojící oblasti Hegelova systému²³, a to sice do oblasti ducha (*Geist*), zahrnující všechny tři formy ducha – tedy ducha subjektivního, objektivního a absolutního. Politická filosofie se pak rozehrává na úrovni subjektivního a objektivního ducha, byť minimálně právě pojmem svobody a svým dějinným charakterem je vztažena i k duchu absolutnímu.

Hegelův systém je, již na první pohled, charakteristický svou metodou, jednotlivými negačními kroky, jejich překonáváním a neustálou změnou ve vyšší syntéze, jež je nakonec opět negována. V těchto pohybech se v Hegelově systému odehrává vše. Vývoj subjektivního ducha (*Subjektiver Geist*) stejně jako ducha objektivního (*Objektiver Geist*) a tím pádem samozřejmě i to, co bychom mohli nazvat vnějším projevem pohybů světového (objektivního) ducha, jímž jsou dějiny. Fenoménu dějinnosti se Hegel věnuje obsírněji na jiných místech svého díla, nikoli tak explicitně ve sledovaných *Základech filosofie práva*, přesto však praktická filosofie věnující se mimo jiné i podobě a úloze státu, jakožto určitého dějinného útvaru, s jeho koncepcí dějinnosti úzce souvisí. Jak světový duch prochází svým vývojem na cestě k duchu absolutnímu, dochází i k dějinným změnám a v rámci nich se vyvíjí i jednotlivé

²³ U Hegela můžeme rozlišit celkem tři zásadní oblasti, jež tvoří systém universa – nejvýše stojí duch, dále metafysika a nejnižší logika.

podoby států. Hegel v *Základech filosofie práva* popisuje právě stát na vysokém stupni dějinného vývoje, v podstatě na stupni nejvyšším.

Tento Hegelem popsáný vysoce rozvinutý stát, projev již velmi vzdělaného ducha, vychází do jisté míry z tehdejší podoby Pruska, pro jehož poměry navrhuje jisté reformy zčásti typické pro revoluční úsilí 19. století. Avšak některé jeho návrhy a představy jsou i velice nadčasové a předbíhající politické ideály své doby. Základem Hegelova státu je buržoazní, neboli občanská společnost, v níž hraje dominantní roli bohaté měšťanstvo, jež je vedle svého majetkového bohatství také vzdělané, schopné individuální odpovědnosti a které, skrze své zapojení do struktur stavů²⁴ je hlavním prostředníkem mezi občanskou společností (*die bürgerliche Gesellschaft*), jíž Hegel připisuje obrovský význam a kterou chápe i z pohledu nás lidí žijících v 21. století velice moderně (a o které bude podrobněji pojednáno níže), a státem.

Hegel neusiluje o přesný popis dějinných momentů stávající skutečnosti, naopak se snaží postihnout, co je v státním útvaru rozumné, jak se má rozumnost a dobro vůči struktuře společnosti a její organizaci. Tím se snaží říci, co je ideální²⁵ – co vede k maximální míře právě pro Hegela klíčové rozumnosti a samozřejmě také k dobru.

Ideální stát má být dle Hegelova názoru ztělesněním vůle jeho občanů a má svým občanům sloužit, zároveň však občané mají být díky racionálnímu nahlédnutí povahy státu vůči němu loajální a jejich vůle má být vztažena k obecnému blahu. Službu státu jednotlivým lidem a společenským uskupením nespatřuje Hegel v nějaké hmotné podpoře či zajišťování

²⁴ Konkrétně stavům připisuje Hegel v *Základech filosofie práva* výsadní postavení. A to například v momentě, kdy hovoří o zastupitelském principu, přičemž kritizuje sám princip zastupitelské demokracie. Hegel popírá možnost toho, aby byl jednatel vůbec zastupován (jedenak z důvodu nezastupitelnosti jednotlivce z pohledu metafysického, dále i z důvodu, že mezi jednotlivci panuje značná rozdílnost zájmů), zastupováni by dle něj měly být daleko spíše konkrétní zájmové skupiny, stavy v širším slova smyslu. Toto řešení je funkční jednak proto, že nedochází k pocitu rozptýlení hlasu jednotlivce, který může vést k apatii, ale zároveň tento model přímého delegování zástupců z jasné pojatých skupin na vyšší a vyšší úroveň, umožňuje přehlednější reprezentaci zájmů a také následný dohled. Srov. *Základy filosofie práva* § 291 – 292. Zde není bez zájmovosti zmínit, že i v současném politickém systému Spolkové republiky Německo hrají stavy význačnou roli, například ve školství, kde přímo konstruují jeho odborné segmenty.

²⁵ Termín ideální zde není užit ve smyslu „ideální“ jakožto abstraktní utopistický cíl. Je jím spíš míněn jakýsi ideální očištěný typus, resp. archetyp, chcete-li, tedy ryze racionální uchopení.

jejich rovnosti²⁶. Stát má podle Hegela spíše roli garanta následujících hodnot: práva na soukromé vlastnictví, svobody člověka a jeho práv, jejichž definicí Hegel částečně předjímá to, co si dnes představíme pod pojmem nezcizitelných lidských práv. Stát je ale také nositelem sdílených pozitivně vymezených hodnot a racionální, reflektované tradice. Zároveň tak je Hegelův stát, jakožto ztělesnění absolutního ducha na zemi, i čímsi fundamentálním. Čímsi, co vůbec umožňuje existenci výše zmíněných hodnot, ale i samotné fungování základních společenských principů a co skýtá půdu pro další kroky jak ducha individuálního, tak i objektivního. Stát pro Hegela tedy není pověstným „nočním hlídačem“, ale je spíše strážcem toho, co ztělesňuje a co sám plodí.

Vše výše zmíněné poměrně dobře ilustruje fakt, že v Hegelově systému je stát něčím více, než pouhou formální množinou občanů na určitém území, jejíž fungování a spolužití do větší či menší míry reguluje mocenská elita. Pro Hegela není stát útvarem vzešlým z nahodilosti či nějaké nutnosti ve smyslu Hobbesovského Leviathana. Hegel stát pojímá jako de facto metafysickou entitu, jako určitou formu realizace absolutního ducha²⁷. Hegel například říká, že existence státu *„je pohybem Boha²⁸ ve světě, jeho důvod je moc rozumu uskutečňující se jako vůle.“*²⁹ Stát je tak pro Hegela nejen projevem ducha ve světě, ale i uskutečněním jeho rozumnosti: *„Stát o sobě a pro sebe je mravní celek, uskutečnění svobody, a absolutním účelem rozumu je, aby svoboda byla skutečná. Stát je duch, jenž je ve světě a jenž se v něm vědomě realizuje, zatímco v přírodě se uskutečňuje jen jako své druhé, jako spící duch.“*³⁰ A tak, spolu s jednou z nejslavnějších formulací můžeme konstatovat, že stát je pro svou rozumnost čirou skutečností, že není jen pouhým konstruktem, ale dějinnou realitou, neboť *„co je rozumné, to je skutečné a co je skutečné, to je rozumné“*³¹.

Stát je pro Hegela navíc i garantem a dárce svobody. Hegel odmítá představu, že svoboda je něčím automaticky daným, zajištěným přírodou – příroda, přirozenost dle něj

²⁶ Hegel je naopak velkým kritikem rovnostářství a paternalismu, jediná rovnost, již má stát zajišťovat a garantovat je rovnost před zákonem. Stratifikaci a hierarchii společnosti naopak hájí a shledává jako přínosnou a správnou.

²⁷ Srv. INWOOD, M., *A Hegel Dictionary*. str. 279

²⁸ Není zde zřejmě míněn Bůh v smyslu religiozním, ale daleko spíše zde Bohem Hegel myslí absolutního ducha, jehož vývoj sebevzdělávání je odrazeno v dějinném vývoji společnosti, jež je zformována do podoby státního útvaru.

²⁹ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*. § 258

³⁰ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*. § 258

³¹ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*. Předmluva, s. 30.

daleko spíše vede k otroctví, nežli svobodě³². Hegel sice, minimálně na úrovni abstraktního práva, přiznává lidské osobě jistá práva a svobody, kterými je nadána. Nicméně to, že je jimi nadána, není zárukou těchto práv. Stejně jako člověk nadaný talentem k hudbě, neumí ihned hrát kupříkladu na varhany jen na základě svého talentu. O nadání musí být pečováno a musí být rozvíjeno. Stejně je tomu s nadáním ke svobodě a lidským právům. I tato se mohou projevit a přejít do aktuality teprve na základě vývoje samotného člověka jako jedince, ale zejména na základě vývoje společenského, tedy objektivního ducha. Teprve na vyšších úrovních tohoto vývoje si je člověk plně vědom sám sebe a tak i svého nadání ke svobodám a právům. Jen po tomto uvědomění může usilovat o jejich aktualizaci a jen vyspělé společnosti mu ji mohou umožnit. Svoboda v silném smyslu tak není pro Hegela atributem, který je člověku dán, ale spíše cílem a osudem, jehož je třeba člověku dosáhnout.³³

Svoboda u Hegela není jen arbitrárností konání, tedy svobodou jakožto negativní, jak ji tematizuje Isaiah Berlin³⁴. Svoboda je pro něj stavem, který je možný až ve vysoce pokročilé a rozvinuté společnosti, jejíž objektivní duch došel již vysokého stupně vývoje. A to především z toho důvodu, že Hegel spojuje svobodu s rozumností a zejména pak s mravností, etickým životem, tedy se *Sittlichkeit*³⁵, jež je spolu s abstraktním právem a morálitou, specifickou dimenzí objektivního ducha. Svoboda tak je možná jen v dobrém státním zřízení, které stojí na pilířích rodiny, občanské společnosti a samotného státu, jež jsou garanty mravnosti, protože svoboda pro Hegela znamená jednat a žít rozumný, morální a mravní život. Rodině, občanské společnosti a státu budou věnovány některé z následujících kapitol.

Záměr a struktura Základů filosofie práva

Základy filosofie práva spadají do pozdější éry Hegelova působení (vydány 1821). Otázky, které tematizují zosobňují klíčové okruhy filosofie práva, etiky i politické filosofie a sociální teorie. Hegel zde systematicky rozpracovává problematiku občanské společnosti na prahu moderny a průmyslové společnosti s ohledem k jednotlivci i jí nadřazenému celku státu. Jako ústřední téma se pak tímto dílem vine otázka po svobodě a etických imperativech.

³² KUDRNA, JAROSLAV: *K Hegelovým základům filosofie práva*. In: *Základy filosofie práva*, 1992, str. 12

³³ Srov. ROSE, DAVID, *Hegel's Philosophy of Right*, Continuum International Publishing Group, London, 2007. s. 32.

³⁴ Viz *Dva pojmy svobody* v: BERLIN, I. *Čtyři eseje o svobodě*.

³⁵ *Sittlichkeit* se většinou, alespoň v anglicky psané literatuře překládá jako „etický život“, česká překladová zvyklost užívá pojem „mravnost“. Českého úzu se bude držet i tato práce.

Dle Hegela mají sloužit jako systematické rozvedení základních pojmů filosofie práva³⁶ a také jako vodítko k tomu, jak přemýšlet o tématech praktické filosofie ale i o ní samé jakožto vědě. *Základy filosofie práva* jsou členěny do tří oddílů: Abstraktní právo, Moralita a Mravnost. Členění *Základů filosofie práva* odpovídá vývoji svobody.

V oddílu věnovaném abstraktnímu právu je tematizována bezprostřední objektivní svoboda jakožto svoboda osoby, přičemž osoba je tím nejobecnějším pojmem, který je zcela oproštěný do zvláštního, tedy konkrétního jedince. Je zde dána objektivní svoboda skrze vnější věci, které jsou vlastnictvím osoby³⁷ – do oblasti abstraktního práva tak patří například právo vlastnictví, smlouva a pojem zločinu a trestu. Zde je vhodné poznamenat, že vlastnictví je ve sféře abstraktního práva míněno v duchu liberální tradice obsahuje tak v sobě vlastnictví vlastní osoby, života aj., tedy to, co bylo nazýváno přirozenými právy a nyní je nazýváno jako lidská práva. Tato práva jsou i u Hegela dána ve své obecnosti, náleží osobě bez ohledu na její zvláštnost a platí absolutně ve své obecnosti.

V části *Základů filosofie práva* nazvané Moralita (*Moralität*) začíná vůle reflektovat dovnitř sebe samé. Moralita tak nalézá završení ve svědomí a vině. Moralita je sférou svobody subjektivní. Přesto však svoboda morality je ještě stále nedostatečnou, není plně svobodou, je zatím pouhou negací do světa nakročeného abstraktního práva.

V posledním, a je jisté možno říci i stěžejním oddíle, nazvaném Mravnost (*Sittlichkeit*) se Hegel zabývá „jednotou a pravdou těchto obou (předchozích) momentů“³⁸. Mravnost se vyvíjí dialekticky skrze instituci rodiny, jejíž negace se přetavuje v občanskou společnost, ta je spolu s rodinou završena a rozvinuta v rozumném, tedy skutečném státu. V něm je plně realizována jednota subjektivní i objektivní svobody, zájmy a blaho jednotlivce a státu nejsou v opozici, ale splývají v jedno. V této jednotě je dán ústřední pojem Hegelovy filosofie svobody a to sice svoboda absolutní. Ta může být vlastní teprve racionálnímu, modernímu státu, pro který však je zcela nutná i svoboda osobní a občanská³⁹, jimž vůle státu nikdy nemůže být nadřazena, ale vždy s nimi musí být v souladu.

³⁶ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, Academia, Praha 1992.. Předmluva, s. 30.

³⁷ Srov. WOOD, ALLEN, W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990. s. 50.

³⁸ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 33.

³⁹ Srov. WOOD, ALLEN, W., *Hegel's Ethical Thought*, s. 39.

III. Svoboda v dějinách

Hegel se zabývá svobodou v metafysickém smyslu, právě metafysický rozměr jeho díla je třeba mít na zřeteli, neboť oproštění hegelianismu od metafysiky mělo své vyústění v učení například marxismu⁴⁰. Svobodou se Hegel zabývá jak z hlediska jednotlivce, společnosti i dějin jako celku. Celé dějiny v posledku pojímá jako pokrok a vývoj ducha v uvědomování si vlastní svobody. Svobodu pak samozřejmě netematizuje a neproblematizuje jako politickou hodnotu, jako jakousi limitu pro jednání státu, hranici kam tento v životě svých občanů může zasahovat. Hegel se táže, čím je svoboda metafysicky pro jedince, společnost i stát. Dochází pak k tomu, že je-li svoboda vskutku nabyta, je stejná, platí pro ni shodná kritéria jak na úrovni jednotlivce, společnosti i státu – zájmy a blaho jedince, jsou v souladu se zájmy a blahem celku. Skutečná svoboda je završením syntézy zvláštního a obecného v tom nejobecnějším smyslu. Je ale i syntézou jednotlivce a státu a nadto i syntézou všech minulých vývojových stádií společnosti.

Zkoumání svobody u Hegela je tak dobré pojmut rovněž synteticky. Zkoumat ji z hlediska vztahu jednotlivce, společnosti a státu, ale i z hlediska geneze jedince a jeho ducha a zejména z hlediska geneze a vývoje dějin, jimiž duch kráčí. Níže tedy bude nejprve načrtnuto, jak se vyvíjí svoboda v dějinách. Díky tomu získáme představu o tom, jaká je role sebeaktualizujícího ducha v dějinách a v jakém vztahu je ke svobodě. To nám umožní s hlubším vhledem a vědomím kontextu analyzovat svobodu na úrovních společenského uspořádání, na rovinách abstraktního práva, morality a mravnosti.

Pro Hegela je pro skutečnost svobody důležitý její dobový a kulturní kontext. Právě ten, zjednodušeně řečeno, zakládá objektivitu sféry mravnosti, ve které může být svoboda poznávána i realizována. Tento kontext se samozřejmě v průběhu dějin mění v souvislosti s vývojem objektivního ducha.⁴¹ Dějiny svobody můžeme pro naše potřeby pojmut ve čtyřech základních epochách, které jsou z hlediska vývoje svobody určující pro evropskou

⁴⁰ Oproštění Hegela od metafysiky bylo Marxovo slavné „otočení Hegela a postavení zpět na nohy“. V rámci Hegelova systému se však jedná o naprosté odstrižení smyslu a zachování pouhých dialektických struktur, je v ne-metafysickém kontextu nabývají až nebezpečných rozměrů. Ústí v dialektický materialismus postrádající klíčovou myšlenku Hegelova systému.

⁴¹ Téma vývoje objektivního ducha v dějinách a svobody jakožto cíle dějin je podrobně rozpracováno v Hegelově *Filosofii dějin*. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Filosofie dějin*.

civilizaci.⁴² Pokusím se je zde stručně načrtnout tak, aby byla přínosem pro pozdější výklad a interpretaci, jakož i vyvození závěrů.

Svoboda v antické polis

Antická, řecká obec⁴³ je primárně vybudována na základech zvykového práva, které by se dalo charakterizovat tak, jak dnes chápeme mrav (nikoli mravnost ve smyslu *Sittlichkeit*). Struktury podobné mravnosti, nesoucí v sobě vědomí vzájemné pospolitosti a vztahu k institucím můžeme nalézat mezi svobodnými vrstvami občanů. Toto pojmenování patricijské vrstvy je trefné, neboť jen tato má v antické obci alespoň určitou formu svobody, byť samozřejmě z Hegelova pohledu stále značně nedostačující. Avšak objektivní duch zatím mravnosti samozřejmě nedošel, nemá ani vědomí abstraktního práva, tedy čehosi, co zde můžeme pojmut jako universální práva a svobody vycházející z hodnoty každého člověka jakožto osoby.

Otroctví tak brání realizaci svobody jako abstraktního práva. Podřízení se zvykovému právu, mravu a řízení vůle osudu vrhá občany antické obce do sféry nahodilosti a nesvobody. Nerozvíjí se individuální moralita, naslouchání vlastnímu svědomí a vědomí obecné ideje dobra. Určitá forma individuální morality se v antické polis vyskytuje v učení Sókrata, v jeho daimonionu. Avšak i tato je svázána zvykovostí a vírou v osud a omezena absencí zvykového práva.

Přesto je nutno podotknout, že Sókratovo učení je pro Hegela významným přispěním k vývoji ducha, vidí v něm prvotní objevení vlastní odpovědnosti, svobody a zejména explikaci vztahu jedince k univerzální ideji dobra, jež je pro všechny stejná. Vedle dílčích

⁴² Vůči neevropským civilizacím se Hegel staví do značné míry přehlíživě jako k těm, které jsou ve velice nízkém stádiu vývoje ducha. Tento postoj však je, vzhledem k tomu, co je dle Hegela pro vývoj ducha určující, zcela legitimní a vnitřně konzistentní. Je dobře, že filosofické zkoumání Hegelovi praktické filosofie se díky své teoretičnosti nemusí nutně na tomto místě vyrovnávat s tímto jeho hodnocením odlišných kultur, které by bylo problematické a nekorektní z hlediska více praktického přístupu například politické vědy. V kontextu Hegelova hodnocení a chápání společenského vývoje je třeba poznamenat, že je jeho systém universalistický, kladoucí si díky využití obecných kategorií a kritérií nárok na univerzální platnost, na druhou stranu je pak ryze etnocentrický. Což je opět, podotýkám že jen z hlediska vnitřní logiky Hegelovy filosofie (a samozřejmě také vzhledem k duchu doby, kdy evropský etnocentrismus byl zcela smozřejmým postojem, který si zatím ani nežádal být problematizován, artikulován ba ani pojmenován), zcela legitimní.

⁴³ Zde je dobré říci, že Hegel byl v raných obdobích své tvorby antickou obcí fascinován a do značné míry ji považoval za ideál. Tato práce je však věnovaná jeho pozdějšímu dílu, proto je zde prezentováno stanovisko jeho zralého období.

subjektivních dober, jejichž aristotelské ozvuky v Hegelově praktické filosofii nacházíme, je i vliv platonské universální ideje dobra velice silný a umožňuje neutilitární, tedy odlišné od Hobbesova pojetí či tradice *common sense*, ztotožnění zájmů a dobra jednotlivce a celku ve finální fázi vývoje ducha, jíž je racionální stát.

Římské impérium a jeho právo začíná postihovat koncept osoby tak, jak náleží abstraktnímu právu, avšak stále ve formě ne zcela dostačující pro fundamentálnější ukotvení svobody.

Svoboda a křesťanství

Pro pozdnější dílo a pozdnější praktickou filosofii G. W. F. Hegela je nástup křesťanství velice významným momentem. Křesťanství totiž zakládá myšlenku abstraktního práva, tuto přivádí k pravdě a tedy ve skutečnost. Křesťanství je ve vývoji ducha klíčové tím, že každému člověku připisuje universální hodnotu, práva a svobodu, alespoň v jeho vztahu k Bohu. Křesťanství v hegelových očích přináší myšlenku, že člověk je svobodný jakožto člověk, že svoboda je jeho přirozeností.

Zatímco antická polis vyrvala člověk z objektivity přírodního určení a dala mu možnost být jako subjekt, křesťanství vrací člověka k obecně, k Bohu a abstraktnímu právu, tedy universálním právům a svobodám.⁴⁴ Zároveň však křesťanství zakládá i niternost a prvotní konstituci morality, reprezentovanou například starozákonním imperativem „*nepřidáš se k většině, pokud páchá ničemnost*“.⁴⁵ V křesťanství je tak přítomna i jistá, byť zatím plně nerozvinutá, subjektivní moralita.

Svoboda v době osvícenství a francouzské revoluce

Po vztažení ducha k objektivitě, jež byla zároveň i značně sladěna se subjektivitou rodící se morality v křesťanství, je v éře osvícenství opět dominantní subjektivita člověka. Jedná se o nástup individuální morality, která je nejlépe ztělesněna kupříkladu Kantovým kategorickým imperativem, který klade hodnoty dovnitř do člověka, jehož pojímá jako nezávislého na objektivitě toho, co je vůči němu vnější. Ačkoli pozdvižení subjektivity a ideje dobra jakož i vědomí významu povinnosti, v Kantově učení hodnotí Hegel kladně, zároveň jej kritizuje. Kategorickému imperativu vytýká zejména bezobsažnost a prázdnotu, Kantovu pojetí člověka to, že jej rozlamuje ve dvě – na rozum a sféru potřeb, a také to, že

⁴⁴ Stále zde používám toto zjednodušující pojetí abstraktního práva, které bude podrobněji a přesněji rozpracováno dále. Toto pojetí je však zatím postačující pro pochopení dialektiky objektivního ducha v dějinách a zároveň až natolik zavádějící, aby plně zastřelo skutečné pojetí abstraktního práva v Hegelově filosofii.

⁴⁵ Exodus, Druhá kniha Mojžíšova 23,2.

zcela opomíjí důležitost, ba snad i samu možnost intersubjektivitu jako základu etického jednání.⁴⁶

Francouzskou revoluci, jež Hegela nepřestala nikdy fascinovat, pojímá naopak jako absolutní vítězství racionality, jež však je, díky prázdnotě své etiky a pojmu dobra velice nebezpečné a jako takové vedlo nakonec jen k hrůzám a utrpení. Francouzská revoluce, nemaje etický základ v objektivně naplněné ideji dobra, se pokusila ve jménu racionality o rozbití všeho zvláštního a lišícího se, všeho jedinečného, o rozbití bytostného subjektivna.⁴⁷ Vývoj ducha musí pokračovat dále, učinit další dialektický krok a navrátit se z krajnosti zvláštnímu nepřátelské subjektivní racionality.

Stejně totiž jako život antické obce založené na zvykovosti a striktní destruuující racionalita Francouzské revoluce mající hrůzné dopady, je i abstraktní právo jedince, analogické způsobu uspokojování potřeb privilegovaných v antické obci a jeho moralita, analogická čiré bezobsažné racionalitě ve smyslu univerzálně platného etického imperativu neúplně⁴⁸ a vedoucí potenciálně k podobným nebezpečím a hrůzám, jež, alespoň pro oči Hegela, zrodila Francouzská revoluce. Úplnosti nabývá až dialektickým završením, syntézou předchůdných dvou extrémů v občanské společnosti a státu, tedy v mravnosti ve smyslu *Sittlichkeit*.

Racionální stát a završení dějin ve skutečnosti a pravdě svobody

Hegel zastává myšlenku, že cíle ducha, tedy jeho vědomí sebe sama a svobody je dosaženo ve fázi završující dějiny, jež je ztělesněna na zemi racionálním státem, který je do značné míry vystihnuteľný jako organická obec, v níž jsou zájmy celku ve shodě se zájmy individuí a je aktuálně přítomno vědomí svobody.

Racionální stát je syntézou objektivitu a subjektivitu, nositelem universální ideje dobra, jež má však pevně daný obsah a je i ručitelem práv a svobod jedince. Obsahuje jak momenty abstraktního práva tak i individuální morality završené ve skutečné mravnosti, která je naplněna obsahem a v syntéze obecného a zvláštní. Je zároveň polem, kde je plně vysvětlitelná a doceněná intersubjektivita. Právě mravnosti, abstraktnímu právu a moralitě, z nichž mravnost dialekticky vzchází, bude věnován zbytek práce, nikoli však z hlediska dějin, spíše z hlediska pojmu svobody a společenské teorie.

⁴⁶ Hegelova kritika Kanta bude rozpracována více v oddílu věnovaném moralitě.

⁴⁷ HEGEL, G. W. F., Základy filosofie práva, § 5 Dodatek.

⁴⁸ FRANCO, PAUL, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, New Haven and London, 1999, s. 189.

IV. Svoboda: abstraktní právo, moralita, mravnost

Výše byl nastíněn rámec Hegelovy politické a právní filosofie, jakož i jeho přístup ke zkoumání svobody. Nyní je třeba se podívat na svobodu blíže, projít její genezí, kterou lze rozeznávat jak na úrovni jednotlivce jakožto člena společnosti, respektive v jednotlivých možných uchopeních člověka, ale také z hlediska jednotlivých forem, či podob svobody, které jsou v prvních dvou stádiích (abstraktní právo, moralita) nedostatečné, přesto nutné pro završení svobody v plném smyslu, svobody v mravnosti.

Nežli se tedy dostaneme k analýze toho, čím je pro Hegela skutečná svoboda, která je možná až ve sféře mravnosti, musíme se podívat i na její „nižší“ formy, které se v ní spojují, završují a obohacují. Níže tedy bude rámcově popsána svoboda na úrovni abstraktního práva, svoboda, která náleží osobě v její obecnosti a je universální. Dále bude představena svoboda subjektu, jakožto zcela zvláštního, individuálního a nezávislého jedince, která je realizovaná ve sféře morality a jež se pojí s dodržováním formálního morálního imperativu, který je prozatím bezobsažný a obsahu nabývá teprve ve sféře mravnosti.

Dva nedostatečné a třetí završený pohled na svobodu odpovídá také třem pohledům na člověka a tyto stupně mají i své paralely ve zdánlivě protichůdných teoriích politické filosofie. V abstraktním právu je člověk brán ryze obecně, bez ohledu na své individuální zvláštnosti, jeho svoboda je do značné míry pojímána tak, že je ztotožnitelná s Berlinovým konceptem „negativního pojmu svobody“ a tato pozice je relativně blízká anglosaské liberální tradici. Ve sféře morality je člověk nahlížen jako subjekt, zcela v ohledu ke své zvláštnosti a individualitě, v ohledu k jeho motivacím, svědomím. Právo umožňující svobodu zde nabývá podobu formální struktury mravního zákona a tato pozice je blízká praktické filosofii Immanuela Kanta. Ve sféře mravnosti je jedinec pojímán komplexně, jak do konstituce vlastního já skrze druhé (dialektika sebevědomí), tak i jako člena společnosti. Mravnost realizovaná v rámci racionálního státu dává podmínky pro vymáhání abstraktního práva, naplňuje subjektivní formální mravní zákon obsahem a umožňuje plnou realizaci jedince jako osoby, individuálního subjektu i člena širší sociální skupiny. Teprve v mravnosti, vázané na život občanské společnosti v racionálním státě, se jedinec plně stává sebou samým, je schopen dosáti požadavků morality a vztáhnout ideu dobra a blaženosti o niž usiluje ke konkrétním

cílům. A teprve tyto podmínky umožňují svobodu v tom nejsilnějším smyslu slova, svobodu, v níž dějiny v posledku dosahují svého vrcholu a cíle. Ve sféře mravnosti pak vedle vlivu obou výše zmíněných tradic můžeme nalézt i velice silný inspirační vliv Aristotelovy praktické filosofie.

A právě mravnost, svoboda mravnosti v sobě také nese akcentované možné postřehy k pochopení aktuálních problémů politické filosofie i širší celospolečenské a globální debaty.

Na základě tohoto předběžného nástinu směřování výkladu Hegelova pojetí svobody se můžeme nyní podrobněji zaměřit na jednotlivé momenty svobody.

Abstraktní právo

Abstraktnímu právu (*das abstrakte Recht*) se zde budeme věnovat jen na velice skrovném prostoru a to do té míry, aby nám bylo dáno základní východisko pro tematizaci morality a mravnosti v celku geneze svobody, jak ji pojímá Hegel. Pro dosažení co největší stručnosti zde bude abstraktní právo pojato ryze popisně, bez ohledu na metodu a postup jeho uchopení v *Základech filosofie práva*. Cílem této kapitoly je jen nastínění kontextu a struktury Hegelovy koncepce svobody, jakož i vztah s dalšími politicko-etickými filosofickými koncepcemi, které v Hegelově díle rezonují a na nichž je možno nastínit fakt, že Hegelovo myšlení má daleko k totalitářskému postoji.

První oddíl *Základů filosofie práva* se věnuje abstraktnímu právu, které je vztaženo k osobě. Osobou je míněna taková entita, která je sice obdařena obecnými právy abstraktního práva, avšak jinak je to de facto prázdný pojem, jako vůle o sobě. V pojmu osoby totiž není zahrnuta žádná zvláštnost – ta přísluší až subjektu, který se však již jakožto subjekt nachází ve sféře morality.

Jako takové přisuzuje abstraktní právo osobě ta práva, které se týkají její obecnosti a vnějškovosti, přičemž lze abstraktní právo ztotožnit s klasickou liberální tradicí jak ji známe kupříkladu z filosofie Johna Locke a odpovídá také konceptu přirozených, respektive nezcizitelných lidských práv⁴⁹, jako je právo na život⁵⁰, svobodu, vlastnictví⁵¹, přičemž tyto

⁴⁹ WOOD, ALLEN, W., *Hegel's Ethical Thought*, s. 22.

⁵⁰ Právo na život jakožto předmět vlastnictví v širším slova smyslu explicitně tematizuje Hegel v *Základech filosofie práva*. Viz. HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 47 – 48.

⁵¹ Tematizace a pojetí vlastnictví je poměrně zajímavým momentem Hegelovy filosofie. Hegel chápe vlastnictví soukromé jako nadřazené tomu pospolnému, věří, že věci jsou spravovány lépe jedincem, jenž je k nim ve vztahu vlastníka, nežli pečuje-li o něj jen jakýsi správce. Vlastnictví může náležet pouze a jedině určité osobě

jsou dle Hegela velice důležité i pro celkový vývoj společnosti a realizaci jak absolutní svobody, tak i ducha v dějinách⁵² - jsou tak důsledkem vývoje předchozího a podmínkou vývoje následujícího, proto jejich závaznost a nezczizitelnost není jen právní, ale i metafysická ve dvou smyslech – vychází totiž na jedné straně z přirozenosti osoby a na druhé straně z racionality vývoje.

Nadto, že abstraktní právo koresponduje s odkazem liberální tradice, odpovídá i oblasti legality, jak ji tematizují Kant a Fichte⁵³. Abstraktní právo tedy postihuje sféru vnějškovosti osoby a zajišťuje její práva do té míry, do které není narušována svoboda druhých. A to bez ohledu na motivy, které osobu k danému jednání vedou. Abstraktní právo je tak shodné nejen s liberálním konceptem svobody jako absence vnějších omezení a donucení, ale de facto odpovídá i negativnímu pojmu svobody, jak jej tematizuje Isaiah Berlin, a odpovídá i modernímu způsobu chápání svobody z hlediska legislativy.

Abstraktní právo, v němž je člověk nahlížen jako osoba ve své obecnosti, je doménou osobní svobody⁵⁴, jakožto univerzálního a obecného lidského, přirozeného práva, přičemž tato je z Hegelova pohledu zcela nedostatečná. Svoboda abstraktního práva je svobodou o sobě, je ryze vnějšková a obecná. Nejedná se o svobodu v plném smyslu, jelikož osoba v této sféře je

(kolektivní vlastnictví odmítá), přičemž osoba sama je něčím, co vlastněno být v žádném případě nemůže (Srov. INWOOD, MICHAEL: *A Hegel Dictionary*), stejně tak její duchovní statky (zkušenost, vzdělání, tvůrčí činnost) není možné zczizit. Navíc Hegel rozumí vlastnickému právu jako právu nezczizitelnému a přirozeně patřícímu k dobrému státu, jenž je garantem svobody. Toto právo chápe plně v duchu liberalismu. Stát pro něj vlastnictví sice umožňuje, ale nezaručuje a neposkytuje. Hegel je důsledným odpůrcem protekcionistického státu, Jaroslav Kudrna dokonce uvádí, že „*podle Hegelova mínění musí buržoazní společnost ponechat chudáky sobě napospas. (...) S Hegelovým ryze buržoazním pojetím vlastnického práva souvisí na druhé straně odpor proti majetkové rovnosti. Z hlediska obecného principu je podle Hegela rozumné, že každý člověk má mít vlastnictví. Ale tato obecná zásada nemůže určit, kolik ho má mít.*“ (viz KUDRNA, J., *K Hegelovým základům filosofie práva*. v: HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, str. 15 a 12)

⁵² Toto lze velmi dobře ilustrovat na Hegelově pojetí vlastnického práva. Držení majetku je pro něj totiž aktem s metafysickými dopady. Stejně jako při poznávání předmětu se tento a s ním i celá skutečnost proměňuje a vyvíjí, tak i v případě vlastnictví dochází k proměně držených věcí (srov. Předmluva *Fenomenologie ducha*, v: HEGEL, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, ČSAV, Praha 1960.). Tyto dialekticky probíhající změny na držené věci jsou jednak samotnou podmínkou možnosti vlastnictví, ale i jejím důsledkem. A tak i skrze rozšiřování vlastnického práva, upouštění od nevolnictví i feudalismu apod., dochází ke změnám světa i ducha, k jejich vývoji.

⁵³ FRANCO, P., *Hegel's Philosophy of Freedom*, s. 194.

⁵⁴ KNOWLES, DUDLEY, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*, Taylor & Francis e-Library, Routledge 2004. s. 191.

zcela vydána arbitrárnosti vlastního rozhodování, nepohybuje se na půdě rozumu a je zcela odhlédnuto od jejích motivů a dokonce i od její zvláštnosti – osoba je zde pojata ve své obecnosti a stejně tak i svoboda. Teprve na půdě morality můžeme hovořit o subjektu a jedinci v silném, skutečném smyslu a také o subjektivní svobodě.

Moralita

Pojem morality úzce souvisí s pojetím dobra a blaha, které tvoří jakýsi motivační základ pro rozhodování a jednání subjektivní vůle na poli morality. Nežli se tedy zaměříme na samotný formální univerzální zákon morality a to, jak je v moralitě založena subjektivní svoboda, je třeba nejprve rámcově nastínit stanovisko morality, ale také uchopit pojem dobra jakožto stěžejní pro sféru morality stejně jako pro takřka každou praktickou filosofii.

Stanovisko morality

Moralita překonává pozici abstraktního práva tím, že se staví proti jeho externitě tím, že skrze reflexi zvláštní vůle v sobě samé spočívá uvnitř zvláštní osoby, což ji určuje jako subjekt.⁵⁵ Moralita je tak antitezí abstraktního práva, které pojímalo člověka v jeho obecnosti a bylo dáno tím, co je vůči člověku vnější. Moralita pak člověka pojímá jako zvláštního, jako subjekt a je ryze niterná.

Stanovisko morality tak vtahuje i sféru a působnost svobody do lidského nitra, do jeho přesvědčení a pohnutek. Na půdě morality je člověk svobodný ve svých záměrech a svém sebeurčení, jelikož do „*vnitřního přesvědčení člověka není možné vniknout; nemůže je postihnout žádné násilí a morální vůle je proto nepřístupná. Hodnota člověka je určována podle jeho vnitřního jednání, a proto je morální stanovisko pro sebe jsoucí svobodou.*“⁵⁶ Z toho plyne, že moralita je posuzována na rozdíl od abstraktního práva již s ohledem na motivy a vnitřní přesvědčení jedince, nikoli jen dle vnějškové stránky jeho činů, které jsou v abstraktním právu limitované právy a svobodou druhého. Stanovisko morality se tak svým ohledem k vnitřním motivům blíží stanovisku Kantovu a ukáže se mu jako velice blízké v momentě, kdy se pokusíme formulovat stanovisko morality jako stanovisko povinnosti v zákonu morality.

⁵⁵ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 105

⁵⁶ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 106

Subjekt se tedy ve sféře morality pojímá sebe sama jako zvláštní, jakožto vůle pro sebe a její svoboda je také svobodou pro sebe a jako takový si je vědom sebe sama jako absolutního a jde mu o vlastní zájem. Vymaňuje se tak z nahodilosti, nátlaku síly a určení přírody a jedná autonomně.⁵⁷ Nicméně nyní je opět vůle vydána určité jednostrannosti, která je opoziční vůči jednostrannosti obecnosti abstraktního práva. Vůle se musí osvobodit z jednostrannosti vlastní subjektivity, musí svou zvláštnost spojit s obecností, aby byla o sobě i pro sebe jsoucí. Stejně tak i její svoboda může být jsoucí o sobě a pro sebe teprve po provedení této syntézy. V abstraktním právu, sféře obecnosti, byla i svoboda ryze obecná a vnějšková vůči jedinci. Nyní je doménou svobody druhá krajnost, zvláštnost subjektu a svoboda se týká jen jeho nitra. Svoboda morality je tedy svobodou ryze vnitřní a zvláštní, její realizace je možná až skrze plné a obsažné uchopení ideje dobra a její převedení do aktu v jednání, jež se však nemůže odehrát na úrovni morality, ale až mravnosti, jak bude ukázáno dále.

Tato syntéza se odehrává v ideji dobra, v níž se syntetizuje a uvede v soulad zvláštní vůle a její pojem, blaho a abstraktní právo, subjektivní vědění a nahodilost vnějšku.

Idea dobra: klíčový moment morality

*„Dobro je idea, jakožto jednota pojmu vůle a zvláštní vůle, idea, v níž jsou abstraktní právo, jakož i blaho a subjektivita vědění a nahodilost vnějšku jsoucna překonány jako pro sebe samostatné, tím však jsou, pokud jde o jejich bytost, v ní obsaženy a uchovány, - realizovaná svoboda, absolutní konečný účel světa.“*⁵⁸

Dobro jednání, aby mohlo být dobrem nazváno, se zde ukazuje jako jednota pojmu vůle, tedy dobra obecně pojatého a svobody, a zvláštní vůle, jakožto subjektivního motivu jednání. Jakožto takováto jednota tak v sobě dobro obsahuje a překonává abstraktní právo, blaho, subjektivitu vědění a nahodilost vnějšku jsoucna.

Blaho, nežli je překonáno v ideji dobra, je čistě jednostranné, zvláštní a neuniverzální, je blahem zvláštního subjektu. Stejně tak je v ideji dobra překonáno rovněž jednostranné abstraktní právo, které je naopak ryze obecné a univerzální, bez ohledu k zvláštnosti, individualitě.⁵⁹ V dobru tak dochází k syntéze blaha a abstraktního práva, zvláštního a univerzálního.

⁵⁷ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 107

⁵⁸ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 129

⁵⁹ Srov. FRANCO, PAUL, *Hegel's Philosophy of Freedom*, s. 213.

Z tohoto uchopení dobra jako syntézy blaha a abstraktního práva Hegel vznáší další fundamentální a významný požadavek: „(...) *blaho není něčím dobrým bez práva. Stejně tak není dobro právem bez blaha.*“⁶⁰ Je zde tak již anticipován požadavek souladu blaha celku, společnosti a jednotlivce a jeho soulad s právem státu, který je plně vysloven a také umožněn teprve na poli mravnosti.

Dobro, jak je možné jej specifikovat na úrovni morality, je stále do značné míry bezobsažným pojmem. Nepřináší nějaké konkrétní a obsažné vymezení toho, co je dobré a co by mělo být konáno, zakládá jen jakousi obecnou strukturu toho, co dobro jest a jak se má ke společenskému a individuálnímu blahu a také k právu. Na člověka jakožto subjekt pak dobro vznáší požadavek, že má pro tento subjekt být substanciální a subjektivní vůle si z něj má učinit svůj vlastní účel.⁶¹ A právě skrze ideu dobra, jejímž univerzálním zákonům podřizuje subjektivní vůle své jednání, tak subjektivní vůle vystupuje z vlastní niternosti do vnější objektivit jakožto účel.

Z tohoto sice bezobsažného a formálního pojetí dobra, které však přivádí vůli k sobě samé jako mající svobodu, pak vychází i obecný univerzální zákon morality, který je vedoucím motivem subjektivní vůle a který zakládá subjektivní svobodu, avšak sám o sobě i přes syntetizující roli zůstává nedostatečným.

Zákon morality: percepce a kritika Kanta

Univerzální zákon morality vychází z koncepce dobra, jež je sjednocením zvláštní vůle a jejího pojmu, tedy syntézou zvláštního a univerzálního, a která se má stát pro vůli substanciálním určením, jejím účelem. Zde je důležité upozornit na fakt, který se může jevit jako triviální, avšak je velice zásadní, a sice že dobro je vůči subjektu něčím vnějším, je určeno jako obecná a abstraktní bytnost, již Hegel ztotožňuje s povinností, jež má být konána pro povinnost samu,⁶² přičemž povinnost je i bytností vůle a povinnost se tak stává objektivitou subjektu. Konání povinnosti je tak dle Hegela cesta, jak může být subjekt u sebe sama a jak může být svobodný, jelikož již překonal oba extrémů vlastní obecnosti i zvláštnosti.

Avšak povinnost nám zde vyvstává stále jako určená formálně, abstraktně, jako nenaplněná obsahem. Na to, co je povinnost se táže i Hegel a v mezích stanoviska morality

⁶⁰ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 130

⁶¹ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 131

⁶² HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 133

dává jedinou možnou odpověď: Povinnost je „*jednat podle práva a starat se o blaho, o své vlastní blaho a o blaho v obecném určení, o blaho druhých.*“⁶³ Více zde k tomu, co je to povinnost říci nemůže – stanovisko morality dává k dispozici jen obecnou strukturu syntézy univerzálního a zvláštního a ideu dobra, v jejímž rámci je chápáno blaho jako to, co je blahem pro subjekt jakožto blaho zvláštní a zároveň je blahem pro ostatní jakožto blaho obecné. Nic bližšího, konkrétnějšího stanovisko morality k povinnosti neříká, stejně jako neříká ani to, co konkrétně je dobrem, tedy jednotou blaha subjektu i ostatních. Koneckonců rizikům plynoucím z této obecnosti pojmů morality se Hegel věnuje poměrně obsírně dále v *Základech filosofie práva* (§ 140-141), kde ukazuje jak i s přesvědčením o morálnosti vlastního jednání a vírou v konání dobra je možné páchat zlo.

Za pojetí vztahu k povinnosti⁶⁴ jakožto osvobozující a přivádějící subjekt k němu samému skládá Hegel velké ocenění Immanuelu Kantovi, kterého až do tohoto momentu následoval a čerpal z jeho praktické filosofie. Nicméně od přijetí významu povinnosti pro sebeurčení a svobodu jedince se Kantově pozici začne vzdalovat a započne připravovat půdu pro svůj projekt praktické filosofie plně rozehrané na úrovni mravnosti právě skrze kritiku Kantovy praktické filosofie⁶⁵.

Hegel považuje Kantovu praktickou filosofii za čirý formalismus, který postulováním kategorického imperativu („*Jednej vždy tak, abys mohl chtít, aby se maxima tvého jednání stala všeobecným zákonem.*“⁶⁶) sice zakládá jakýsi čistě formální zákon, který je univerzálně platný, avšak absolutně neaplikovatelný na žádnou zvláštní a konkrétní situaci vyžadující rozhodnutí vůle a jednání. Právě „*neodvoditelnost zvláštní povinnosti z kategorického imperativu*“⁶⁷ je dle Hegela největším problémem Kantovy praktické filosofie.

⁶³ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 134

⁶⁴ Hegel také povinnost pojímá obdobně jako Kant (Kant rozumí povinnosti jako nutnosti jednat z úcty k zákonu. KANT, I., *Základy metafysiky mravů*, s. 18.), tedy jako závazek jednat dle zákona plynoucího z ideje dobra, nicméně tento obecný zákon formulovaný slovy „*jednat podle práva a starat se o blaho, o své vlastní blaho a o blaho v obecném určení, o blaho druhých.*“ (*Základy filosofie práva*, §134), shledává jako nedostatečný pro řešení konkrétních, zvláštních situací, v nichž subjekt jednat chce a musí

⁶⁵ V *Základech filosofie práva* je kritika Kantovy pozice nastíněna v § 134 – 135.

⁶⁶ Srov. KANT, IMMANUEL., *Základy metafysiky mravů*, Jan Laichter na Královských Vinohradech, Praha 1910. s. 20

⁶⁷ SOBOTKA, MILAN, *Hegelova kritika Kantovy morální filozofie a jeho překonání morality*. v: *Stati k Hegelově fenomenologii a filozofii práva*, Karolinum, Praha 1992. ISSN 0567-8307. s. 78 – 95.

Hegel v kritice obecnosti a neaplikovatelnosti kategorického imperativu ve zvláštní situaci zmiňuje, že kategorický imperativ by mohl být dobrým a funkčním universálním zákonem, avšak jen tehdy, pokud bychom „*již měli určité principy o tom, co je třeba činit*“⁶⁸ Hegel ve sféře morality má sám podobně obecný a universální princip, zákon povinnosti formulovaný slovy „*jednat podle práva a starat se o blaho, o své vlastní blaho a o blaho v obecném určení, o blaho druhých*.“⁶⁹. Tento je stejně prázdný a neaplikovatelný na zvláštní jako kategorický imperativ, nicméně Hegel si je tohoto nedostatku od začátku vědom a od počátku se také k zákonům morality vyjadřuje s vědomím toho, že moralita musí být překonána v mravnosti, která universální zákon naplní obsahem, stejně jako ideu dobra. V mravnosti, která umožní plnou svobodu a která zohlední jedince nikoli jako čistý subjekt, ale jako o sobě cenné individuum, jež je však celkem společnosti, z níž v posledku jeho sebeurčení, ale i mravnost a nakonec i svoboda vychází.

Svoboda jakožto autonomie rozhodování a jednání dle kategorického imperativu v koncepci Kantově, nebo dle zákona povinnosti plynoucího z obecného a formálního uchopení ideje dobra v Hegelově konceptu, je dle Hegela svobodou pro sebe, svobodou ryze niternou a zcela subjektivní. Jako taková hrozí rizikem, že založí jakýsi morální relativismus, který sice uvede formálně do shody s obecným zákonem, avšak jelikož je tento zákon bezobsažnou formální strukturou, umožní prakticky libovolné jednání. V tomto formalistickém a relativistickém konceptu není místo pro pravou svobodu, protože zde není místo pro racionalitu, která vyžaduje zaplnění formální a obecné ideje dobra i morálního zákona obsahem. Svoboda morality je tak stále jen vnitřní a subjektivní, tudíž nedostatečná a tvoří jen jakýsi protipól externizované a obecné svobody abstraktního práva.

Hegel podrobuje významné kritice i to, že Kant odvozuje svou morálku z abstraktní hodnoty člověka jako osoby⁷⁰, tedy z obecných hodnot, které odpovídají Hegelově koncepci abstraktního práva, které se nevztahují k jedinci jakožto subjektu. Hegel tuto absolutní hodnotu člověka jako osoby na úrovni abstraktního práva samozřejmě uznává, nicméně považuje ji za nedostačující pro založení etiky a praktické filosofie. Hegel, na rozdíl od Kanta, zdůrazňuje, že veškerá etika má své založení i obsah teprve ve společenském životě,

⁶⁸ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 135.

⁶⁹ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 134

⁷⁰ Srov. SOBOTKA, MILAN, *Hegelova kritika Kantovy morální filozofie a jeho překonání morality*, s. 78.

v mravnosti, která v sobě pojímá a naplňuje jak absolutní hodnotu a nezcizitelná práva a svobody plynoucí z abstraktního práva, tak i obecný univerzální zákon morality.

Další bod Hegelovy kritiky Kanta se týká vztahu jedince a jeho uspokojení, blaha. Hegel na rozdíl od Kanta nesnižuje hodnotu jednání, která je motivována dosažením určitého cíle a blaha, nesnižuje potřeby člověka. Hegel dokonce na Kantův účet říká, že požadavek jeho etiky, aby jednání nebylo motivováno dosažením konkrétního cíle, ale jen láskou k povinnosti, se stává „*dokonce něčím špatným, jestliže tvrzení přejde k tomu, že považuje subjektivní uspokojení (...), za bytostný úmysl jednajícího a objektivní účel za něco takového, co mu bylo jen prostředkem k onomu uspokojení.*“⁷¹ Hegel díky syntetizujícímu charakteru své filosofie ani nemůže odlišovat konkrétní motivaci ve zvláštním od abstraktního vztahu k dobru a povinnosti, oboje pro něj tvoří jednotný celek, který je sjednocen i ve vůli a jednání toho, kdo koná. Každé jednání směřující k dobru (individuálnímu a také obecnému – obě podoby dobra jsou neoddělitelné) je pro Hegela substantiální povahy, stejně jako vůle individua, která k tomuto jednání vede. Ztotožnění subjektivního a objektivního dobra, jakož i přiznání významu a hodnoty lidským tužbám, potřebám a jejich uspokojování je silným aristotelským a zároveň antikantovským momentem Hegelovy praktické filosofie.

Hegelova kritika Kanta ukázala, jak blízké je stanovisko morality Kantově praktické filosofii a zároveň odhalila, jak je toto stanovisko nedostačující a nastínila význam hlavní sféry Hegelovy praktické filosofie, jíž je mravnost.

Nežli přejdeme k výkladu toho, čím je mravnost a svoboda na této úrovni, bude třeba nastínit, čím je pro Hegela člověk, jedinec. Na konstituci sebevědomí (*Selbstbewusstsein*) člověka jakožto konkrétního individua totiž jasně vynikne důležitost vztahu a kontextu jedince s druhými a jejich přijetí a respektování, jež se odehrává v dialektice sebevědomí, jak je popsáno ve *Fenomenologii ducha*. Socialita člověka se tak vlastně ukáže jako místo zrodu jeho individuality a zvláštnosti. Dialektika sebevědomí je sice obhajobou ceny individuálního jedince, ale také jasně poukazuje, že radikální individualismus je nedostačující, že člověk je vždy již členem určité společnosti, vždy již je v kontaktu s druhými, jež je nutno respektovat a přijímat jako plnohodnotná individua. V dialektice sebevědomí se rodí mravnost, vztah a socialita a spolu s nimi se rodí i jedinec jakožto sebevědomý.

⁷¹ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 124

Jedinec a druzí: dialektika sebevědomí

Nežli přistoupíme k oddílu mravnosti, je třeba se zaměřit na Hegelovo pojetí jedince v kontextu společnosti. To bude vyloženo na dialektice sebevědomí, jak je popsána ve *Fenomenologii ducha* a také na shrnutí předjímajícím vztah jedince k druhým, společnosti a státu. Po takovémto výkladu bude možno nastínit přechod od morality k mravnosti a tuto následně vyložit a problematizovat. Explikace role a pojetí jedince v Hegelově systému je pak spolu s pojmem svobody, morality a mravnosti také vhodným východiskem pro zkoumání přínosu Hegelovy filosofie současnému politicko- filosofickému myšlení a soudobé praktické filosofii.

Dialektika sebevědomí: socialita člověka

Bylo řečeno, že fascinujícím rysem Hegelovy filosofie je akcentace hlediska vývojového a to obecně i ve vztahu k jedinci. Zde je dalším důležitým bodem, podstatným pro praktickou filosofii i tematizování toho, co bychom v širším smyslu psychologickým jazykem nazvali procesem socializace, nebo sice úžeji ale přesněji a správněji otázkou intersubjektivit. Akcentace provázanosti individuality a sociality jedince, jež se vzájemně neničí, nepopírají a nepřebíjejí, ale naopak podporují, rozvíjí a dokonce vůbec umožňují, je pro Hegelovu praktickou filosofii a zejména pak pro výklad mravnosti navýsost důležitá. Vztah jedince k druhému a výše popsané motivy bude nejlépe ukázat na stručném nástinu dialektiky sebevědomí, jak je popsána ve *Fenomenologii ducha*, v oddílu *B. Sebevědomí*, zejména v kapitole *A. Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství*.

Budou vyloženy klíčové momenty a zejména předpoklady dialektiky sebevědomí, avšak ryze účelově pro potřeby této práce. Méně bude akcentován jazyk a samotná dialektika vzhledem k celkovému vývoji ducha, více bude vyzdvihnuta intersubjektivita a socialita jedince, vzájemná potřebnost dvou sebevědomí ve vlastní sebekonstituci v procesu uznání. Klíčovou myšlenkou bude to, že jedinec nemůže být sám sebou, bez druhého, kterým je uznán a kterého zároveň uznává jako rovnocenné a plnohodnotné sebevědomí.

Člověk, vědomí je dle Hegela do značné míry vydáno svým vlastním potřebám majícím povětšinou charakter potřeb biologických. Tyto Hegel primárně neodsuzuje, jak je tomu běžné ve filosofické tradici jako nízké či dokonce špatné, naopak je pojímá jako neoddělitelnou součást lidské existence, která náleží jisté úrovni vývoje lidského ducha. Ačkoli pro ně má pochopení a místo ve vlastním systému metafysiky a následně i praktické filosofie, je si vědom toho, že tyto jsou nepostačující pro plnohodnotný vývoj ducha a pro

konstituci sebevědomí⁷² člověka. Vědomí orientované na uspokojování svých potřeb dochází skrze vztahování se k předmětům, jež toto uspokojování zajišťují, k tomu, že „jistota je pro sebe samu svým předmětem a vědomí je samo pro sebe pravdou.“⁷³ Má tak jistotu o sobě samém, neboť rozpoznává samo sebe ve vztazích k jinému. V procesu svého vztahování se k předmětu a stále hlubším nořením se do předmětu stanulo vědomí nakonec při sobě, předmět mu posloužil jakožto zrcadlo. Tuto cestu vědomí k sebevědomí dále Hegel krásně a jasně dokresluje těmito slovy: „*Já je obsahem vztahu a vztahováním samotným; je samým sebou vůči jinému, a zároveň překrývá toto jiné, které je pro ně právě pouze jím samým.*“⁷⁴ Tímto jsme tedy vkročili na půdu sebevědomí, kterou Hegel sám nazývá říší pravdy. V tomto oddílu *Fenomenologie*, který jakožto říše pravdy, dává nárok již na jisté poznání, klade Hegel i jisté nároky, jež lze interpretovat jako propedeutiky vědy, ale také historicky či jako nároky morální.

Nynější podoba sebevědomí v jeho jednoduchosti a všeobecnosti je taková, že pro ně není rozdíl, že pouze ono, které jest z reflexe smyslového světa, který nerozlišuje, jest. „*Je pouze nehybnou tautologií „já jsem já“.*“⁷⁵

Ovšem vedle biologických potřeb, jež jsou člověku vlastní, má tento ještě jednu tužbu, hlavní potřebu, kterou je touha být uznán jakožto sebevědomý jinou sebevědomou entitou. Tato touha pak může být naplněna jen a pouze ve vztahu k druhému, k jinému sebevědomému jedinci, jehož existenci tak musí předpokládat. Již samotná touha po uznání vede nejen k přistoupení na to, že existuje druhý člověk, ale i k tomu, že tento je pojat jako sebevědomý, rovněž živý, oplývající stejnými potřebami a vykonávající stejný dialektický pohyb vůči mně. Hegelův argument, proč je nutný vzájemný vztah jedince k druhému vhodně vystihují slova: „*(...) ujištěn se o svém vlastním statutu, že je sebevědomím, tj. bytím pro sebe, je pro sebevědomí možné jen na základě k takovému jinému, které je rovněž schopno realizovat akt*

⁷² Sebevědomý duch znamená pro Hegela takového ducha, který si je vědom sám sebe jakožto jsoucího o sobě a pro sebe. Sebevědomí je tím, co se nalézá, řekněme, ve střední etapě cesty vzdělávajícího se vědomí k absolutnímu duchu. Stojí mezi vědomím a rozumem, přičemž již v něm se sféra ducha otevírá.

⁷³ Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, str. 147

⁷⁴ Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, str. 147

⁷⁵ Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, str. 148

*negace, neboť jen ve vztahu k takovému „objektu“, který dělá totéž, co dělá sebevědomí, může sebevědomí zahlédnout své vlastní bytí pro sebe.“*⁷⁶

Pro potřeby praktické filosofie není třeba přesně popisovat jednotlivé dialektické pohyby, rozdvajování a spojování se sebevědomí, procházení stavem bytí pro druhé sebevědomí, negativním vymezením se vůči němu, ba ani dialektikou pána a raba. Postačí vyzdvihnout, že pro konstituci sebevědomí je klíčový odstup od vlastních biologických potřeb a vstoupení do vztahu vůči druhému. V tomto vztahu musíme druhého rozpoznávat jako sebevědomí význačné stejnými potřebami i schopnostmi, jako mám já. Tím je připravena půda pro nastolení rovnoprávnosti obou sebevědomí, jímž je akt oboustranného uznání.⁷⁷ A uznání je právě tím, o co člověk mimo jiné usiluje a teprve na základě uchopení sebe sama jako sebevědomého v aktu uznání je založen natolik pevný a komplexní vztah k druhému, který může být východiskem pro rozšiřování těchto vztahů ve sféře mravnosti v rámci institucí jako je rodina, občanská společnost a stát.

Jedinec ve sféře morality a mravnosti: jedinec a druzí, společnost, stát

Jedinec jako subjekt, tedy ve sféře morality, je pro Hegela, tím, kdo má svůj účel v dobru, skrze které i jako subjekt vstupuje do skutečnosti.⁷⁸ A jelikož jsme viděli, že dobro je v posledku dobrem jen tehdy, je-li zároveň dobrem jedince i společenského celku, je vztah subjekt k dobru vedle dialektiky sebevědomí jednou cestou, jíž vstupuje do sociality. Právě jedinec později utváří další společenské struktury, v nichž se vyvíjí a překonává jeho sebevědomí a identita – ale vždy do té míry, aby zůstal jako konkrétní osoba, jako zvláštnost, autonomní – jak vůči rodině, občanské společnosti, tak i státu. Myšlenka autonomie jedince, nikoli v čistě kantovském smyslu, jenž je sobě samému účelem je zde klíčová.

Jedinec není tím, kdo má být podřízen a podroben státu. Na individuu však leží závazek rozumnosti, který se v praxi projeví tím, že osobní blaho, o něž usiluje,

⁷⁶ KARÁSEK, JINDŘICH, *Pohyb uznání. K Hegelově koncepci uznání ve fenomenologii ducha*. v: KUNEŠ, JAN, VRABEC, MARTIN (edd.), *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení; K dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*, Argo, Praha 2007. s. 98

⁷⁷ Toto uznání je v posledku realizovaného prostřednictvím práce jakožto zadržené touhy, kdy je práce pojata ve svém nejširším smyslu – jako tvorba, v níž jsme povznese nad koloběhem fyzických potřeb a tužeb a jejich naplňování.

⁷⁸ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 131

vykrytalizuje v blaho všech, nebo alespoň nebude s obecným blahem a dobrem jakožto vůdčí idejí v rozporu.⁷⁹

Stejný závazek je pak v opačném směru kladem i na poměr státu k jednotlivci. Stát nemá právo jedince persekvovat a ani vůči němu užívat násilných prostředků. A Hegel jde dokonce ve vstřícnosti státu vůči jeho občanům ještě dále, když tvrdí, že stát v obecném (toto obecné si pro zjednodušení můžeme představit jako zákony, právní systém apod. jež je závazný a nutný pro existenci státu jakožto svébytné dějinné entity), které udává a nařizuje, musí vždy zohledňovat zájmy jednotlivce, s nimiž tato obecná ustanovení nesmí být v rozporu. Stejně tedy jako jednatelc úsilím o vlastní blaho pomáhá budovat blaho všech, tak i stát v úsilí o vlastní přežití, zdokonalování a fungování musí umožňovat, ba dokonce podporovat blaho svých občanů.

Hegel tedy plně respektuje individualitu, zvláštnost jedince a totéž vyžaduje i od státu. Avšak je třeba si uvědomit, že Hegela není možno jednoznačně označit za myslitele individualismu, stejně jako není možné jej považovat za ryzího komunitaristu. Jedinec, jakožto jednotlivost hraje v jeho systému výsostnou roli, avšak Hegel osobu nechápe jako uzavřenou a z celku společenských a mezilidských vztahů vytrženou bytost. Jedinec, mající svou identitu, své sebevědomí totiž nutně prošel dialektikou pána a raba⁸⁰, jak ji známe z *Fenomenologie ducha*. Své sebevědomí získal až skrze druhého, skrze vztahování se k ostatním. Je tak provázán se sociální realitou a společenskými vztahy, v nichž žije.

Celý vývoj člověka jako osoby, jedince, se v Hegelově filosofii odehrává, jak jinak, v dialektických krocích. Formálně se dá jejich struktura popsat jako negativní negování subjektivního v člověku skrze objektivní a následné syntetizování do nové formy. Takto obecný popis se může zdát na Hegela až archetypálně nesrozumitelným. Avšak pokusím se jej objasnit a konkretizovat. Jistě mnohý z nás⁸¹ uzná, že tím, kým jsme se stáváme v průběhu života. Přijímáme hodnoty a zvyklosti naší společnosti, její kulturní odkaz, učíme se uvažovat o světě, osvojujeme si fakta, získáváme zkušenosti...a toto vše posléze utváří naší osobnost,

⁷⁹ Jednota dbání o vlastní blaho a blaho všech jako zákon povinnosti a obecný zákon morality tematizuje Hegel v § 134 (HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 134), jednota dobra subjektivního a objektivního je pak vlastní mravnosti, konkrétně v racionálním státě, s nímž je, jakožto se svou objektivitou, subjekt ztotožněn.

⁸⁰ HEGEL, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. s. 154 – 161.

⁸¹ Samozřejmě, ne každý. Existují i směry antro-po-filosofického myšlení tvrdící opak a zastávající stanovisko, že socializačním procesem se člověk vzdává čehosi bytostně lidského v sobě samém. Avšak v této práci se chci držet Hegelova pohledu, stanoviska současných věd o člověku a v neposlední řadě také svého vlastního pohledu na tuto otázku.

utváří to, kým jsme⁸². Toto vše popisuje Hegel v jazyku dialektiky jako střetávání se subjektivního s objektivním. Dalo by se to popsat na onom až příliš známém příkladu s dítětem sahajícím na plotnu. Subjektivita dítěte si plotnu zkrátka chce osahat. Střetne se však s realitou, objektivitou toho, že plotna je horká a pálí. Nějakému dítěti stačí jedna taková zkušenost, jiné jich potřebuje více, ale nakonec vzejde syntéze dítě s vlastní původní rysy (subjektivita není zničena), jež však už ví, co nemá dělat, nechce-li cítit bolest (objektivita horkosti plotny a bolesti je zvnitřněna a stává se součástí osobnosti). A takto se subjektivita (*die Subjektivität*) utkává s objektivitou (*die Objektivität*) v každém okamžiku našeho žití. Také studium (třeba i filosofie), je setkávání se subjektivního s objektivním za účelem dosažení co nejkompexnější osobnosti a vědění (přiblížení se absolutnímu duchu), jež je syntézou subjektivity a objektivity. Nikdo z nás tedy není již čistou subjektivitou, ani objektivitou – v syntéze totiž subjektivita nevyklízí pole objektivitě, ale spojují se, vzájemně mění a utváří tak člověka. Zde nutno ještě doplnit, že tím, že jedinec přijme cosi z objektivity do svého subjektivního ducha, nemění se jen on sam, ale mění se i to objektivní. A to mnohem významnějším a méně triviálním způsobem, než že se z „nepoznaného“ stane „poznání“.

Tento moment setkávání se, syntetizování subjektivního a objektivního je třeba držet na paměti a rozumět mu – chápat pohyb negativní negace. Protože právě v těchto dialektických skocích působí moralita i mravnost na člověka a skrze tyto pohyby mu dávají svobodu.

V jedinci je tak skloubeno jak zvláštní, subjektivní, tak i obecné, objektivní, ve smyslu obecného pojmu nejen sebe sama, svých duševních mohutností, ale i společnosti, dobra a celku veškerého světa. A oboje v jedinci – subjektivní i objektivní - je ve vztahu k moralitě, potažmo mravnosti, ale i k právu a následně svobodně určující vůle.⁸³ Právě vůle stojí za naším rozhodováním, za etickou stránkou naše bytí a je i podmínkou samotné možnosti svobody. Bez vůle by byl člověk ponechán nahodilosti, jež je antagonistická vůči svobodnému rozhodování.

⁸² Otázku, zda vše je získáno pouhou empirií či máme nějaké vrozené ideje nyní ponechávám stranou. Není to pro naši věc důležité, neboť alespoň minimální roli empirie hraje a většina mohutností našeho ducha a obsahů osobnosti se projevu v průběhu života a jistým způsobem se kultivuje. Množství vrozených dispozic je tak více či méně vedlejší.

⁸³ Otázka vůle, respektive svobodné vůle je dalším významným bodem Hegelovi praktické filosofie. Nicméně je mimo možnosti této práce, šířeji ji zde problematizovat. Pro účely dalšího směru textu je postačující konstatování, že Hegel jedinci svobodnou vůli přiznává.

V Hegelově pojetí jedince je velice zajímavá a podnětná právě akcentace vývoje, který navíc probíhá na základě interakce s druhými, která nepředstavuje žádný regres, nýbrž naopak je pramenem utváření nejen lidské identity a osobnosti, ale i metafysické podstaty člověka. Tato hlubinná metafysická psychologie činí Hegelovu filosofii výjimečnou a aktuální a umožňuje zkoumání svobody v širším rámci, nežli je ten politologický, či politicko-filosofický. Zároveň toto pojetí odpovídá poznatkům psychologie i dalších vědních oborů, které dosáhly největšího rozmachu dlouho po sepsání *Fenomenologie ducha* i základů *Filosofie práva*. Tuto modernost a komplexnost Hegelovy filosofie je třeba mít na paměti, neboť je vhodnou ukázkou, která v bytostně metafysickém konceptu může být zachycena a oceněna mezilidská interakce a to, co psychologie nazývá procesem socializace a co se běžně v jiných filosofických systémech, třeba i vynikajících podobnou komplexitou a hloubkou, nevyskytuje.⁸⁴

Spjatost jedince a společnosti, subjektivity a objektivitu, kdy ani jedno není nadřazeno zájmům druhého je také cenné v Hegelově filosofii. Díky ní je možné funkční uchopení společenských problémů a otázek, které bude explikováno v závěru této práce.

Přechod od morality k mravnosti

Přechodem ze sféry morality do mravnosti se jedinci otevírá možnost plné seberealizace a dosažení vlastní svobody, která je v plném smyslu možná právě až v mravnosti. Tímto přechodem však nedochází k popření obou předcházejících stanovisek: abstraktního práva a morality. Naopak právě obě tato stanoviska mohou být realizována teprve na poli mravnosti, jakožto spolužití v racionálním státě stojícím na základech občanské společnosti.

Mravnost je překonáním a syntetizováním dřívějších jednostranných stanovisek. Objektivního abstraktního práva a subjektivní morality, jejíž mravní imperativ i pojem dobra nejsou naplněny obsahem a jsou natolik prázdné a abstraktní, že jim může být přisouzen

⁸⁴ Zde je naráženo například na Heideggerovo pojetí pobytu (*Dasein*), které vyniká pronikavou přesností vymezení negativních interakcí mezi bytím a druhými (neurčité ono se) a nepřekonatelným způsobem uchopuje vztah pobytu k sobě samému a svému bytí, nicméně – a to je Heideggerovi poměrně často vytýkáno – opomíjí pozitivní aspekty interakce, socializaci a zejména proměnu pobytu v oblasti vědomí i sebevztahu v rámci jeho vlastního, individuálního vývoje. O proměnách sebeuchopování v průběhu lidských dějin již vůbec nevmluvě.

libovolný obsah. Lze tedy s Hegelem říci, že „to, co je právní, a to, co je morální, nemůže existovat samo o sobě a nositelem a základem obojího musí být to, co je mravní, neboť právu chybí moment subjektivity, který zase morálka má sama pro sebe, a tak nemají oba momenty samy o sobě skutečnost“.⁸⁵

Jedinec ve své subjektivitě onu bezobsažnost pociťuje a roste v něm tak touha po naplnění ideje dobra obsahem. Je tak potřeba dosáhnout jednoty „subjektivního a objektivního o sobě a pro sebe jsoucího dobra (což) je mravnost a v ní došlo ke smíření v souladu s pojmem“.⁸⁶ Životem v institucích zakládajících mravnost je pak dosaženo této syntézy. Založení života v mravnosti se opět děje v jednotlivých sférách (rodina, občanská společnost, stát), do nichž jedinec vrůstá, z nichž se vymaňuje a jež spojuje, jak to bude ukázáno níže.

Touha po obsahu, objektivitě však může být dle Hegela hledána ve falešných zdrojích⁸⁷, jíž je nějaká autorita, ideologie aj. Toto je další velice zajímavý a aktuálně přínosný moment Hegelovy filosofie, který lze číst jako určité předjímání rizik plynoucích z vnitřní bezobsažnosti a hodnotové neukotvenosti člověka, který pro svou ideu dobra nenalézá obsah, který jako subjekt nemá vztah k objektivitě. To do značné míry odpovídá člověku žijícímu v tekuté moderně, jak ji explikuje Zygmund Bauman ve stejnojmenné publikaci, a také to odpovídá filosoficko-psychologickým koncepcím o mechanismech útěku před sebou samým, před vlastním svobodou, jak je vyložil kupříkladu Erich Fromm v knize Strach ze svobody. Takovýto útěk k falešné objektivitě poskytované autoritou je pro Hegela rovněž vzdálením se subjektu sobě samému, vlastní svobodě i objektivitě. Lze vidět velkou souvislost a propojenost mezi tímto neracionálním a nepravým hledáním objektivitě a obsahu a příklonem k totalitarismu a dogmatickým ideologiím, toliko typickým pro dobu, kdy hodnotové hierarchie jsou nepevné. Zároveň myšlenka hledání objektivitě ve falešné autoritě poukazuje na rizika, jež mohou plynout z nefunkční občanské společnosti a narušeného vztahu občanů ke státu a jeho institucím, tedy z rozkladu sféry mravnosti. Tyto vzájemné provázanosti a implikace je dobré si uvědomovat, neboť v sobě opět nesou velice aktuální poselství Hegelovi filosofie dnešku.

⁸⁵ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 141, Dodatek.

⁸⁶ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 141, Dodatek.

⁸⁷ Srov. HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 141, Dodatek.

Mravnost

Bylo již řečeno, že abstraktní právo, jakožto univerzálně platné a jakožto obecný soubor práv a svobod, i moralita, subjektivní zákon praktické filosofie, v němž je člověk „sobě samému zákonodárcem“ na základě vlastní reflexe dosud prázdné ideje dobra a na základě hlasu svého svědomí, jsou nedostatečné pro založení skutečné praktické filosofie a především nedostatečné jakožto vodítka pro etické rozhodování v konkrétních situacích. Obě roviny, abstraktní právo i moralita, jsou dvě krajnosti, objektivita a subjektivita, vzájemně nepropojené, pro jedince nepostačující a v posledku prázdné. Stejně nepostačující jsou i pro založení skutečné svobody ve společnosti a reálném životě, byť jisté formy svobody poskytují. Řešení jejich nedostatečnosti pro skutečnou svobodu i etiku je v jejich dialektickém překonání, v jejich *Aufhebung*, v jejich syntéze, jež není pouhým součtem. Je syntézou objektivity a subjektivity, je tím, co Hegel nazývá mravnost (*Sittlichkeit*).

Mravnost není, jak by český překlad napovídal, pouze jakýmsi mravem, zvykovým právem vzešlým z konvence. Není ale ani pouhým spojením etických norem a zvykovosti, konvence, jak by vzdáleně napovídal německý pojem *Sittlichkeit*, byť samozřejmě toto pojetí se vlastnímu obsahu mravnosti již blíží více.⁸⁸ Mravnost lze vystihnout jako naplnění prázdných etických pojmů obsahem vzešlých ze skutečné reality žití, podmíněné (nikoli striktně kauzálně determinované) historicky a kulturně, tedy vývojem ducha. Lze ji vystihnout jako obohacenou syntézu objektivitu a subjektivitu, tedy vnějšího přítomného světa a jeho sociálního řádu a individuální sebevědomí, tedy jedince, dále abstraktního práva a morality, společenských zvyklostí a svědomí i etického cítění jednotlivce, individuálního blaha a blaha celku aj., a to vždy s ohledem na to, že mravnost je v Hegelově pojetí vždy spíše „způsobem života a nikoli jen teorií“.⁸⁹

Jedinec a společnost ve sféře mravnosti

„Mravnost je idea svobody, jakožto živoucí dobro, které má v sebevědomí své vědění, chtění a skrze jeho jednání svou skutečnost, tak jako má sebevědomí v mravním bytí svůj o

⁸⁸ *Sittlichkeit* odvozené od německého *Sitte* znamenajícího právě zvyk, obyčej, úzus. Srov. WOOD, ALLEN, W., *Hegel's Ethical Thought*, s. 195.

⁸⁹ Srov. WOOD, ALLEN, W., *Hegel's Ethical Thought*, s. 195.

*sobě a pro sebe jsoucí základ a hybný účel – je to pojem svobody, který se stal jsoucím světem a přirozeností sebevědomí.“*⁹⁰

Úvodní paragraf oddílu věnovaného mravnosti v sobě obsahuje uchopení na straně jedné toho, že dobro je živoucím dobrem jen tehdy, je-li naplněno obsahem a jeho naplněná idea tak může být realizována v jednání. Dále uchopuje spojení, syntézu momentů objektivit a subjektivit, v čemž odhaluje, že teprve v tomto spojení, na úrovni mravnosti, je teprve jak společnost jako celek, tak i individuální sebevědomí o sobě a pro sebe. Toto, jakožto vzájemná závislost a neoddělitelnost individuí a společenského řádu, hierarchie a institucí je přiblíženo v paragrafech 144 a 145 a blíže vysvětleno v paragrafech 146 a 148.

V těchto paragrafech explikuje Hegel vztah individuí a společnosti jako vztah akcidentu a substance. Tento bod se stal trnem v oku mnoha Hegelovým kritikům a založil způsob interpretování jeho praktické filosofie v duchu podřízení a relativizování individuality ve prospěch komunity, společenského uspořádání, tradice, nebo bájněho cíle dějinného vývoje. Tato interpretace je však mylná, jelikož odhlíží na straně jedné od autonomie a významu připisovanému individuu a na straně druhé, což je mnohem vážnější prohřešek tohoto způsobu interpretace, odhlíží i od Hegelova chápání vztahu substance a akcidentu.⁹¹

Hegelovo pojetí vztahu substance a akcidentu je značně odlišné od filosofické tradice. V tomto vztahu, spojení, nemá dle Hegela ani jedno ani druhé v posledku větší váhu. Substance není absolutně nezávislou entitou s vyšším ontologickým statusem, stejně ani akcidenty nejsou arbitrární a zbytnou nahodilostí vyskytující se „na“ substanci. Vztah mezi těmito dvěma pojmy je dle Hegela reciproční, substance nemůže být ničím reálným, skutečným (a tedy rozumným), pokud nemá akcidenty, skrze něž je manifestována a realizována, skrze něž nabývá skutečnosti.⁹² Stejně je tomu i se substancí společnosti, respektive objektivního ducha, která by nebyla ničím – nebyla by ani rozumná a ani skutečná, pokud by nebylo individuí, subjektivních duchů, kteří by ji přiváděli v život. A stejně jako dávají individua jakožto akcidenty realitu a život substanci, objektivnímu duchu, společenské struktuře, tak ona jakožto objektivita je tím, z čeho čerpají svou identitu, v čem se tvoří jejich sebevědomí, skrze co jediné mohou individua existovat jako duch. Společnost jako celek je tak substancí proto, že ona přetrvává i přes změny, či přirozenou obměnu svých akcidentů. Není jim však nadřazená a podřízená, jedno bez druhého je nemyslitelné a obě zakládá vyšší

⁹⁰ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 141

⁹¹ Toto téma obzvláště důkladně pojato v Hegelově třísvazkovém díle *Wissenschaft der Logik*.

⁹² Srov. WOOD, ALLEN, W., *Hegel's Ethical Thought*, s. 197.

principy nejen praktické filosofie jako je dobro a v posledku i racionalita a samotná možnost procházení a vývoje ducha v dějinách na jeho cestě k duchu absolutnímu, jehož cílem je svoboda. I pro svobodu je tedy subjektivita, individua a objektivita, společenský řád, stejně důležité.

V tomto pojetí vztahu jedince a celku je skryt i klíč k diskusi mezi zastánci individualismu a komunitarismu, respektive možná přesněji řečeno, mezi stoupenci atomismu a holismu. Tato problematika však bude blíže pojednána v následujícím oddílu.

Instituce mravnosti

V mravnosti dochází tedy své jednoty obecné a zvláštní, a to jak v rovině objektivní skutečnosti, tak i na úrovni jedince, který v tomto sjednocení dosahuje jednoty svého sebevědomí s jeho pojmem a stává se tak duchem. Jako takový se konstituuje v procházení jednotlivých svých momentů, jimiž je rodina jakožto duch bezprostřední a přirozený, občanská společnost, v níž se ve formální obecnosti spojují jednotlivci, kteří na základě nejprve svých potřeb, zajištění práv a udržení pořádku zakládají stát, který je vůči nim stále vnější, tento pak přerůstá v třetí, syntetizující moment konstituce ducha, jímž je racionální stát naplňující požadavek shody dobra svého s tím, co je dobrem pro jeho občany.

Jednotlivé momenty, instituce mravnosti budou alespoň ve stručnosti popsány na následujících stránkách. Tento výklad si klade za cíl identifikovat, jak se v nich konstituuje svoboda člověka i společnosti a zakládá racionality, jež je vedle spojení subjektivity a objektivity její podmínkou. Nejvíce prostoru bude věnováno rodině, jelikož její pojetí u Hegela má hodně co říci k životní realitě či snům o ní snad každého z nás a poukazuje tak na to, že Hegelovo myšlení vskutku není odtržené od života jako takového a to dokonce ani v té podobě, v jaké o něm máme bezprostřední evidenci. Navíc občanská společnost a stát bude systematicky tematizován v uzavírajícím oddíle věnovaném přínosu Hegelova myšlení soudobým společenským problémům a současným otázkám politické filosofie a etiky.

Rodina a manželství

V Hegelem vytvořeném systému popisujícím společnost a její právně politické souvislosti není nic pojmáno nic mimo svůj kontext, nic není ponecháno jako solitér bez vyjasnění a vymezení vztahů a přesné pozice uvnitř celku dané soustavy. Společnost pro Hegela není pouhým součtem jedinců, ale svébytnou substantiální entitou, která se sebou samou stává v procesu spojování, resp. vytváření společného sebevědomí, vyvíjení objektivního ducha. Tento proces se děje v konjunktivních krocích, jež však nejsou ale pouze

konjunktivní, nýbrž nesou všechny rysy dialektických pohybů, jak je známe z celého Hegelova systému. Nelze tedy říci, že jedinec je marginální částí celku, jenž je nad něj povýšen, a ani rodina, která je jistým stupněm stmelení, není jen stavebním kamenem budovy společnosti. Je sama o sobě hodnotná a nelze jí připsat větší ani menší váhu než společenství jako celku, neboť jsou společně nesouměřitelné a pro sebe navzájem nutné.

Rodina v Hegelově systému v sobě nese poetiku vyššího cíle a smyslu a zároveň hloubku niterného a duchovního základu, z něž vyrůstá.

Rodina pro Hegela samozřejmě vzniká manželským svazkem dvou lidí. Nežli Hegel poví, čím manželství vlastně je, jasně řekne, čím není – není ani svazkem za účelem vlastnění (ať již statků či sebe navzájem), není ani bezpečnou institucí zajišťující přežití národa, a již vůbec není svazkem stojícím na libosti a uspokojení dvou zamilovaných s veškerou nahodilostí a pomíjivostí plytkého na přitažlivosti stojícího citu. Toto všechno je v manželství, jakožto opravdovém a autentickém spojení dvou lidí překonáno a zůstává to jen jako jisté momenty manželského svazku, jež však jsou pouze dílčími, nejsou substanciálním určením manželství, natožpak rodiny. Substance manželství je abstraktní a určující pro identitu obou osobností, jež se pro takovýto svazek rozhodnou⁹³.

A právě rozhodnutí je klíčovým slovem. Předpokládá svobodnou vůli, jež by měla v ideálním případě (a Hegel popisuje právě ideální stav, nikoli ve smyslu imperativu, nýbrž ideální stav naplňující předpoklad racionality) s sebou nést plné uvědomění si vlastních činů, jejich důsledků, účelů i důvodů.

Manželství tedy vzniká právě tak, že se dva lidé svobodně rozhodnou vstoupit do nezrušitelného svazku, dávají tak „svobodný souhlas , aby vytvořili jednu osobu a aby se zřekly své přirozené a jednotlivé osobnosti v této jednotě, jež je z této stránky sebeomezením, ale tím, že v ní získávají své substanciální sebevědomí je právě tato jednota nabytím jejich svobody.“⁹⁴

Aby bylo možné pochopení této Hegelovy teze, je třeba zatím jen nastínit základní představu toho, čím je svoboda u Hegela – svoboda je vrcholným stavem neodlučitelným od mravního života usilujícího o dobro nejen jednotlivce, ale i celku, přičemž tato dobra jsou

⁹³ WESTPHAL, MEROLD, *Hegel: Freedom and Modernity*, State University of the New York Press, New York 1992. str. 38

⁹⁴ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*. § 162 Dodatek.

v absolutním souladu.⁹⁵ Svoboda se v manželství nabývá díky tomu, že manželství je „bytostně mravním vztahem“⁹⁶. V tomto mravním vztahu dochází, jak již bylo řečeno, k získání společné jednotné identity. Tato je negací identity jednotlivce jakožto solitéra, avšak to neznamená, že by v manželském svazku byla vlastní identita jednotlivců, kteří manželský pár tvoří, zničena. Zcela v duchu negativního negace v Hegelově dialektice zůstává každému členu rodiny jeho vlastní identita, avšak tato je překonána v identitě společné, která je pevnějšího fundamentálnějšího charakteru. Manželství, rodina, jakožto mravní vztah totiž v sobě nese větší jistotu, pevnost, neboť manželé a následně i jejich děti se vztahují k společným mravním hodnotám, spolu dosahují k objektivnímu duchu a jejich společná identita je tak povýšena, vytržena z nahodilosti a pomíjivosti. Lze tedy říci, že manželský život a následně život celé rodiny spočívá ve společném vztahování se k morálním ideám, v hlubokém duševním poutu vycházejícím ze spojení a sladění cílů a hodnot členů rodiny, jež spolu dosahují mravního ducha a dostávají se tak na vyšší stupeň vývoje svých individuálních duší, resp. duchů, jak by spíše řekl Hegel. Díky společnému sdílení hodnot se upevňuje obsah pojmu dobra, osobní morálka prochází syntézou s objektivním. Tím se pokládají i základy pro další dialektiku odehrávající se již mimo rodinu na poli občanské společnosti a státu, zakládají se širší struktury identity a vědomí. Zde lze připomenout známá Hegelova slova, že národní vědomí⁹⁷ se vytváří tak, že žena vaří kávu a její muž jí předčítá z novin.

Co se tedy v manželství s jednotlivcem děje, jak jeho vývoj probíhá? Jednoduše se dá říci, že subjektivní duch se oprostuje od svých nižších stádií. Jeho naturální duše se povyšuje na citící, ke slovu se dostává mysl a vyvíjí se i jeho sebevědomí. Naturální složky člověka, jeho subjektivního ducha se povyšují na cosi duchovního a etického⁹⁸. Například sexualita se vymaňuje ze sféry pouhé pudovosti a stává se vyjádřením mravních hodnot sdílených v jednotě manželství. A subjektivní duch právě tímto sjednocením s druhým se objektivizuje a vstupuje na pole ducha objektivního.

⁹⁵ Přesněji řečeno, dobro jedince není skutečným dobrem, pokud je nějakým způsobem v rozporu s tím, co je dobré pro celek společnosti. Dobro je to, co je v souladu s právem, blahem, a je dobré pro celou societu i pro její členy.

⁹⁶ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*. § 161

⁹⁷ Zde je třeba si uvědomit, že národní vědomí, nacionalismus 19. století v sobě nenesl negativní konotace jako je tomu dnes. Naopak to byla první moderní struktura, v níž se zakládala vnitrosociální soudržnost, solidarita a vědomí k určitému jedinci přesahujícímu celku.

⁹⁸ WESTPHAL, M., *Hegel, Freedom and Modernity*. Str.46.

Westphal vystihuje Hegelovo pojetí manželství poměrně hezkou a jasně srozumitelnou větou: „*V lásce jsem tím, čím jsme My.*“⁹⁹ Tedy jedinec je sám sebou, zároveň v sobě nese odkaz druhého a za třetí je i oním „My“. Takto se zde uplatňuje dialektika Hegelových negací, kdy původní identita jedince není potlačena, ale povýšena a obohacena. Platí zde podivný příklad, že pro Hegela v manželství $1 + 1 \neq 2$ (jakožto pouhá syntéza), nýbrž $1 + 1 = 3$ (jedinec + druhý jedinec + identita a „benefity“ syntézy v „My“) nebo dokonce možná číslu mnohem vyššímu.

Jistě i v tomto zdánlivě kostrbatém popisu skutečné manželské lásky je silný apel ke každodennímu životu. Neboť to, co Hegel považuje za skutečnost rodiny, je zřejmě tím, co si většina lidí přeje, tím, co by jednou chtěla prožít. Hegel zde popisuje skutečné partnerství, lásku stojící na pevných pilířích společně sdílených hodnot, představy světa, na uvědomění si morální a až metafysické významnosti a hloubce vzájemného svazku – a to je tím, co většina jedinců vstupujících v partnerství doufá. Jedná se ta de facto o konzervativní popis manželství a rodiny, po němž touží snad i většina lidí 21. století, je v něm koncentrován odkaz tradice evropského myšlení. Z tohoto důvodu je Hegelova filosofie stále živým a nevysychajícím pramenem pro soudobé konzervativní myšlení politických filosofů a teoretiků společnosti a vskutku není odtržena od životní reality ani Hegelovy epochy, ani naší éry.

Nejlépe Hegelovu koncepci manželství, rodiny, jejího smyslu i její hloubky, niternosti a důležitosti vystihují následující slova: „*Morálnost manželství spočívá ve vědomí jednoty, která je substanciálním účelem, a proto také v lásce, důvěře a pospolitosti celé individuální existence. (...) Zároveň se v tomto smýšlení vyzvedá duševní pouto ve svém právu nad nahodilost vášní a časové jedinečné libosti, jako to, co je o sobě nezrušitelné.*“¹⁰⁰

Občanská společnost

Jak je předešlé v úvodu českého vydání *Základů filosofie práva*¹⁰¹, reflektuje Hegel podstatu buržoazní, občanské společnosti způsobem komplexním a ryze původním.

Společnost nechápe Hegel jako ryze svébytnou a individuím nadřazenou entitu. Velkou roli a význam připisuje členům dané společnosti, jednotlivcům i s jejich individuálními odlišnostmi. Člověk, jedinec, člen dané buržoazní společnosti je pro něj sám sobě účelem¹⁰², který se usiluje o své blaho, čímž by se v ideálním případě, respektive na poli racionálního

⁹⁹ WESTPHAL, M., *Hegel, Freedom and Modernity*. Str. 49.

¹⁰⁰ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*. § 163

¹⁰¹ KUDRNA, J., *K Hegelovým základům filosofie práva*. v: *Základy filosofie práva*, 1992, str. 13

¹⁰² HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*. , § 182.

státu, měl podílet na blahu všech. Právě nesnižování subjektivity individua a jeho významu pro společnost¹⁰³ je velice důležitý i v koncepci toho, o čem bude hovořeno v kapitole nazvané občanská společnost, tedy o společenské struktuře, jež je institucí mravnosti (*Sittlichkeit*)¹⁰⁴, mezi nimiž sehrává roli jakéhosi prostředníka mezi rodinou a státem, přestože vzniká až později po utvoření státu¹⁰⁵, a je jedním ze zakládajících momentů pro mravní život a svobodu.

Společnost potažmo stát je, z hlediska spíše politické filosofie a praktické role státu, mimo jiné jakýmsi garantem práv, svobod a mravnosti, který tyto, obrazně řečeno přivádí před subjekt a klade mu je. Avšak zde je nutné zmínit fakt, že dle Hegela úspěšnost jedince v dosažení vlastního blaha není státem zaručena, vždy leží na bedrech daného člověka. Společnost mu poskytuje pouze podmínky pro naplňování svých cílů a uskutečňování svého blaha, avšak ono blaho mu automaticky negarantuje. Představa společenské rovnosti, ať již po stránce majetkové, vzdělanostní či společenského postavení a prestiže, je pro Hegela vrcholně nežádoucí a zavrženíhodná. Svobodná, právní a vyvíjející se občanská, v Hegelově původní terminologii buržoazní společnost, naopak přímo vyžaduje sociální stratifikaci mezi svým obyvatelstvem. Toto, řekněme třídní, rozvrstvení je opět její podmínkou i důsledkem.

A právě to, že výsady a výhody buržoazní společností nejsou poskytovány automaticky, funguje i jako určitý stimul podněcující jedince k činnosti, k vlastní odpovědnosti a úsilí, k vývoji a pokroku a tak i k udávání dynamiky dějinám.

Po tomto obecném, a spíše politologickém náhledu na občanskou společnost, je třeba ji tematizovat z hlediska metafysického a v úzké relaci ke svobodě. Vzhledem k rozsahu práce bude muset být i toto pojednání zestručněno a nedojde tak na podrobný výklad například systému potřeb, majetku, zákona aj.

Na rovině občanské společnosti dochází k jakémusi rozkladu jednoty hodnotového systému a společného cíle, blaha, jak bylo pojato v rodině. Zatímco rodinné vztahy jsou syntetizující, spojující, občanská společnost opět individua atomizuje v jedince, kteří jsou ryze soukromými osobami a svůj účel nalézají ve vlastním individuálním zájmu.¹⁰⁶ Na druhou stranu však i zde, vzhledem k přirozenosti člověka jakožto sebevědomí, jak byla explikována v kapitole věnované dialektice sebevědomí, je jedinec vždy „bytostně jsoucí ve vztahu k druhé

¹⁰³ Vyloženo zejména v kapitole *Jedinec a společnost ve sféře mravnosti*.

¹⁰⁴ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva.*, § 181 – 256; INWOOD, M.: *A Hegel Dictionary*, str. 53

¹⁰⁵ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva.*, § 182 Dodatek.

¹⁰⁶ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva.*, § 187.

takové zvláštnosti (tj. k druhému člověku), *takže se každá uplatňuje a uspokojuje skrze druhou a zároveň vůbec jen jako zprostředkovaná formou obecnosti, druhým principem*“.¹⁰⁷ Ačkoli tedy v občanské společnosti odpovídá jedinec pojetí člověka, jak je známe z radikálního pojetí moderního liberalismu či v ještě krajnější podobě z libertarianismu, i zde je v bytostném vztahu k druhému a tak i k objektivitě. Tento rozpad je překonán až na rovině státu, kde dochází k opětovnému sjednocení na základě určitého vědomí jednoty a společné identity, ale to bychom již předjímalí.

Občanská společnost, má dle Hegela tři základní momenty, které odpovídají i jejím základním funkcím.¹⁰⁸

Naplnuje systém potřeb, zprostředkovává a uspokojuje potřeby jednotlivce jeho prací, ale zároveň i uspokojováním potřeb všech ostatních. Zde nejprve vystupuje jedinec jako ryze subjektivní, mající své subjektivní, v jistém ohledu i sobecké potřeby, o jejichž naplnění usiluje. Potřeby naplňuje na straně jedné skrze vnějškové věci a na straně druhé skrze svou činnost a práci, která k uspokojení potřeb vede. A právě zde, na půdě činnosti a práce se subjekt střetává s druhými, dostává se do kontaktu jednak s jejich subjektivní zvláštností, ale i s obecností celku.¹⁰⁹ Pouze s ohledem na celek totiž mohou být zakládány struktury a způsoby uspokojování subjektivní potřeby. Práce a činnosti vedoucí k uspokojení jsou tak podmíněny ne jen subjektivní libovůlí, ale obecnem, skrze něž ozařuje individua občanské společnosti rozumovost. Tuto souvislost dokonce Hegel přirovnává k planetárnímu systému, „*kteřý ukazuje oku vždycky jen nahodilé pohyby, ale jehož zákony přesto mohou být poznány*“.¹¹⁰ Na úrovni takto pojaté práce jako obstarávání potřeb je setkávání se s druhým vztahem pána a raba¹¹¹, avšak právě práce umožňuje i pověstné zadržení touhy a přechod k tvorbě vedoucí k překonání tohoto odcizeného vztahu, kdy je druhý pro subjekt ničím, a umožňuje tak skutečné uznání sebevědomí. Tím je opět přidáno objektivitu subjektu.

Dalším momentem občanské společnosti je „*prostředkování obsaženého obecná svobody*“.¹¹² Toto lze pochopit tak, že občanská společnost podléhá právnímu systému, který garantuje možnost realizace vlastní svobody v naplňování subjektivního zájmu díky tomu, že je garantován institut vlastnictví a práva na zachování fyzické a v posledku i psychické

¹⁰⁷ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva.*, § 182.

¹⁰⁸ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva.*, § 188.

¹⁰⁹ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva.*, § 189.

¹¹⁰ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva.*, § 189 Dodatek.

¹¹¹ HEGEL, G. W. F., *Fenomenologie ducha.* s. 154 – 161.

¹¹² HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva.*, § 188.

integrity a nedotknutelnosti osobnosti. Tím je možno subjektivní svobodu vlastní vůle uplatňovat v relativně bezpečném terénu, jímž občanská společnost je.

Třetím momentem je pak „*opatření proti nahodilosti*“¹¹³, které je realizované prostřednictvím korporací a policie. Na této úrovni dochází k reálnému zajištění bezpečí jedince pro jeho úsilí o dosažení blaha. Do občanské společnosti zde vstupuje obecná moc, která vyniká tím, že jsou si před ní lidé rovni, a která zajišťuje obecná práva. Tím je překonána nahodilost a nejistota, subjektivní, zvláštní blaho je uznáno jako obecný princip práva.

Občanská společnost tak je v Hegelově systému podobná liberálnímu pojetí státu, v němž mají státní instituce jen roli pověstného nočního hlídače a stát je tak občanskou společností v základní míře zaštitěné státní mocí (toť rozdíl od Hegelova chápání občanské společnosti, v níž mocenské instituce nejsou zahrnuty). Odpovídá tedy státu, který nezprostředkovává hodnoty a není mu vlastní jednotná idea dobra, nýbrž funguje pouze jako garant možnosti bezpečně a svobodně usilovat o vlastní blaho a štěstí. Toto pojetí tak odpovídá zejména anglosaské filosofické tradici.¹¹⁴ Na druhou stranu je toto pojetí občanské společnosti ztotožnitelné s i individualistickými teoriemi společnosti, které sice nejsou ryze atomistické a zohledňují vztah jedince k druhým, avšak nejsou ani holistické a zastávají názor, že stát má ke konkrétnímu obsahu ideje dobra zachovávat čistě neutrální postoj.¹¹⁵

Avšak Hegela samozřejmě nemůžeme ztotožnit ani s jedním z těchto proudů. Občanská společnost je pro něj pouze momentem mravnosti, není dokonce ani předchůdným stavem racionálního státu, nýbrž jakousi entitou vzniklou vždy až ve státu. Navíc pro etiku a také svobodu není takovéto prostředí postačující.

Svoboda na rovině občanské společnosti by totiž znamenala jen možnost bezpečného uplatňování své vůle za účelem uspokojování individuálních potřeb, byla by do značné míry zbavena racionality a měla jen minimální podíl objektivitu. Byla by tedy subjektivní svobodou, která má zaručenu možnost své realizace ve vnějším světě. Zůstávala by však stále svobodou blízkou svému negativnímu pojetí, pokud to chceme vyjádřit pojmovým aparátem Isaiaha Berlina. Toto pojetí svobody je však dle Hegela nedostačující, Hegel prosazuje pozitivní pojetí svobody založené na mravnosti a racionalitě, jež jsou od sebe neodtržitelné a

¹¹³ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva.*, § 188.

¹¹⁴ Zde by bylo možno jako reprezentanty této tradice jmenovat myslitele jsou kupříkladu Robert Nozick či Milton Friedman.

¹¹⁵ Jako zástupce tohoto pojetí společnosti je možné jmenovat například Ronalda Dworkina.

jsou podmíněny syntetizováním subjektivna a objektivna jak na úrovni objektivního, tak i subjektivního ducha.

Pro dosažení této svobody je tedy třeba opětovného sjednocení společnosti, vytvoření vazeb na úrovni celé společnosti, a to aniž by byly potlačeny subjektivní práva a možnost uspokojování potřeb, byť se tyto mohou pozměnit. K této syntéze, spojení, sjednocení dochází na úrovni racionálního státu, který, opět k jazyku politologie, odpovídá modernímu národnímu státu.

Stát

V mnohých pojetích společnosti by se občanská společnost, případně zastřešená mocí dozorující činnosti policie a korporací a dávající legislativu zaručující práva, zdála dostatečná. Není tomu tak v systému G. W. F. Hegela. Potřeba racionálního státu v širším pojetí, nikoli ve smyslu nočního hlídače, je nutná z několika důvodů.¹¹⁶ Je jimi jednak sjednocení občanské společnosti pod jednotnou mocí a koordinaci a dozorování jejích aktivit¹¹⁷, nýbrž také potřeba spojení nejen institucí ale i jednotlivců něčím vyšším a univerzálním. Navíc v kontextu celku Hegelovy filosofie je třeba toho, aby bylo dosaženo syntézy objektivního a subjektivního, k čemuž na poli občanské společnosti nedochází. Občanská společnost navíc ani stále ještě nedává konkrétní obsah ideje dobra, která byla tematizovaná v kapitolách věnovaných moralitě. Sice ideu dobra již váže k právům a svobodám abstraktního práva, avšak pořád ji nenaplnuje dostatečně, aby mohla založit vodítko pro etické rozhodování ve všech konkrétních situacích. A nadto na rovině občanské společnosti je bezpečnost a mravnost do značné míry podmíněna hrozbou sankce ze strany policie. Etické rozhodnutí tak může být činěno spíše ze strachu z trestu, nikoli z čistě etické volby, která je plně v souladu se svědomím a přesvědčením jedince. Pro dosažení toho je třeba jednak uznání mezi sebevědomími, jež je na poli občanské společnosti možné, ale také jisté vědomí sounáležitosti občanů a jejich příslušnost k jednotící ideji, které není možno pouze v rámci občanské společnosti realizovat. Navíc na poli občanské společnosti ještě není dosaženo ani jednoty dobra subjektivního a objektivního, což je jedním z cílů a podmínek skutečné etiky a svobody. Pro všechny tyto důvody, stejně jako pro završení ducha v dějinách v naprosté svobodě a racionalitě je třeba racionálního státu. Limitace svobody a mravnosti, resp.

¹¹⁶ Nemluvě již o tom, že občanská společnost není předchůdčí, ale teprve následná alespoň z části racionálnímu státu, bez něž by nemohla ani vzniknout. Avšak může přetrvávat po případném rozkladu racionálního státu – možnost, že existuje společnost, resp. minimalistické státní zřízení, které je popsitelné ryze v rámci občanské společnosti, je tedy možné. Toto však bude i se svými následky tematizováno dále.

¹¹⁷ Srov. FRANCO, PAUL, *Hegel's Philosophy of Freedom*. s. 280.

etiky v širším smyslu, na poli občanské společnosti bude ukázána v následujícím, závěrečném oddíle věnovaném soudobým otázkám praktické a politické filosofie a přínosu Hegelova myšlení.

„Stát je skutečnost mravní ideje – mravní duch, jakožto zjevná, sobě samé jasná, substanciální vůle, která se myslí a ví, a to, co ví a pokud to ví, vykonává. V mravu má svou bezprostřední existenci a v sebevědomí jednotlivce, v jeho vědění a činnosti svou zprostředkovanou existenci, tak jako sebevědomí jednotlivce díky smýšlení, má v něm, jakožto své bytnosti, účelu a produktu své činnosti, svou substanciální svobodu.“¹¹⁸

Stát jako skutečnost mravní ideje je naplněním obsahu ideje dobra ze strany státu konkrétními významy a jejich převedení do aktu, čímž jí je dána skutečnost a proto pravda. Stejně je tomu i se sebevědomím jedince, jež si je mravní ideje a naplněné ideje dobra vědomo a dle toho jedná. A jelikož je mravní idea pro stát i jednotlivce shodná, je jejich jednání rovněž ve shodě, vzájemně se podporuje a jak jednatel, tak i stát a následně občanská společnost přispívá k blahu, dobru. Zde dochází skrze vědění mravní ideje k vstupu racionality do dějin prostřednictvím státu i jednotlivce a v tomto spojení dochází skutečnosti i svoboda. Vstup svobody Hegel specifikuje slovy: *„Rozumnost spočívá, nahlíženo abstraktně, vůbec v pronikající se jednotě obecnosti a jedinečnosti a zde konkrétně co do obsahu v jednotě objektivní svobody, tj. obecné substanciální vůle a subjektivní svobody jakožto individuálního vědění a jeho vůle hledající zvláštní účely.“¹¹⁹* Stát je tak substancí mající sebevědomí, vůli, svobody, což mají i akcidenty (tedy individua) této substance, tedy individua.¹²⁰

Hegelova koncepce státu byla hojně kritizována jako absolutistická a totalitářská, vkládající státní moci do rukou neomezenou moc, povýšenou nad vše ostatní, zvláště pak nad individua a nárokuje si metafysické i eschatologické ospravedlnění. Argumentaci této interpretace a kritiky zakládal zejména dodatek § 258, konkrétně pasáž, jež se i v kontextu celého díla zdá být poměrně silně a přepjatě formulovaná, v níž Hegel říká: *„V případě svobody je zapotřebí vycházet nikoli z jednotlivosti, z jednotlivého sebevědomí, nýbrž jen z bytnosti sebevědomí; neboť ať to člověk ví nebo ne, realizuje se tato bytnost jako samostatná*

¹¹⁸ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 257.

¹¹⁹ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 258 Poznámka.

¹²⁰ Vztah substance a akcidentu v Hegelově filosofii, který je do značné míry odlišný od pojetí těchto pojmů v celé filosofické tradici, byl vysvětlen výše, v kapitole Jedinec a společnost ve sféře mravnosti.

*moc, v které jsou jednotlivá individua pouze momenty: to, že existuje stát, je působení boha ve světě; jeho důvod je moc rozumu uskutečňujícího se jako vůle.*¹²¹ Výše popsany typ interpretace Hegelova státu je však mylný či alespoň redukcující, jelikož se snaží interpretovat normativně to, co Hegel pojímá metafysicky, respektive ontologicky, tedy bytnost státu. Navíc tyto interpretace pojímají Hegelův stát jako nějaký konkrétní stát, de facto jako státní moc. To je ovšem scestné, pro Hegela je stát předně ideou vycházející z jednoty subjektivity a objektiviny, jednotlivců a společnosti, navíc je stát povinován zajišťováním blaha svého i individuí, práv abstraktního práva a garantem volného pole osobní subjektivní morality, jež je však ve shodě s jeho mravností. Stát jako působení boha ve světě pak spíše odkazuje k dějinnému charakteru státu jakožto vývoje objektivního ducha, nikoli k jeho absolutistické moci.

Navíc význam individuality pro stát a státu pro rozvoj individuality jako zvláštního dokazuje i Hegelovo osvětlení svobody, která je v moderním státu je kombinací, respektive spojení, prolnutím a vzájemným posílením subjektivity a objektiviny, v níž individuum není umenšeno. Význam moderního státu pro tuto syntézu, v níž je teprve možná svoboda, lze nejlépe a nejsrozumitelněji vystihnout Hegelovými slovy: „*Princip moderních států má tuto obrovskou sílu a hloubku, nechat princip subjektivit, aby se zdokonalil k samostatnému extrému osobní zvláštnosti a zároveň opět uvést do substanciální jednoty, a tak v něm samém ji obdržet.*“¹²²

Stát je založen na jednotě obecného a zvláštního, na jejich vzájemné svornosti a zahrnuje v sobě celek intersubjektivní reality a následných institucí, jež v něm mají neredukovatelné místo a jež jsou pro jeho samotnou existenci nezbytné. Takovýto racionální a tím pádem i svobodný stát má, řečeno v diskursu moderní politické filosofie, ráz patriotistického¹²³ státu, jehož soudržnost a vnitřní solidarita individuálních členů i jednotlivých institucí dána vědomím společné participace na jednotné ideji a ukotvením v jednotném hodnotovém rámci. Vztah k jednotící ideji, již v širším smyslu můžeme explikovat jako konkrétní, naplněnou ideu dobra, zakládá vědomí jednoty, podobnosti a jisté vnitrospolečenské homogenity, která konstituuje skutečnou pospolitost, mající částečně charakter pospolitosti rodinné.

¹²¹ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 258 Dodatek.

¹²² HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 260

¹²³ Patriotistický vztah jako pojem v: TAYLOR, CHARLES, *Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*. v: KIS, JÁNOS, *Současná politická filosofie*, OIKOYMENH, Praha 1997. s. 465 – 495.

Analogie mezi pospolitostí patriotistického státu a rodinnou pospolitostí je dána jednak tím, že vnitřní solidarita je dobrovolná (byť nepředpokládá bližší osobní vztahy mezi svými příslušníky) a také se zakládá na vědomí vzájemné podobnosti jednotlivých členů, která vyplývá z vědomé vztaženosti ke stejné ideji a hodnotám. Dále také z vědomí společné historie a geneze, v hegelianštější jazyku z vědomí účasti na dějinném vývoji jednotného objektivního ducha. Vztah k minulosti, počátkům, vlastnímu procesu vznikání je v Hegelově filosofii důležitý (lze jej i považovat za samotnou podmínku vědění i vědomí) a je nezbytný pro vznik jakékoli skupinové identity, tedy i té národní (či jakékoli jiné, ale vzhledem k Hegelově době je pojem „národní“ nejvýstižnější), která zakládá jednotu pospolitosti a vztaženosti k patriotistickému státu v širším smyslu, i k jeho institucím a státní moci, tedy státu ve smyslu užším, běžném.

V patriotistickém a také Hegelově racionálním státu jsou státní instituce vnímány jako jakási prodloužená ruka individuí, jakožto cosi, co zastupuje a vykonává jejich zájem plynoucí z jednotného vztahu k všeobecně platné a akceptované ideji dobra. Pro tuto ideu jsou pak občané ochotni institucím se podřizovat (jelikož je to v jejich zájmu) a činit třeba i nepříjemné ústupky (jako třeba platit daně), neboť vědí, že tím přispívají k co nejširšímu naplnění i svých vlastních hodnot. Dobro individua a celku je zde v souladu, mezi institucemi, mocí a občany panuje důvěra.

Je pravdou, že takto pojatý stát vypadá nádherně i děsivě, riziko zneužití vlastně jakékoli pozitivně vymezené hodnoty či ideje dobra je veliké, jak bylo koneckonců dosvědčeno ve 20. století. Avšak Hegel žil ve světě bez zkušenosti totality. Domníval se, že do hrůzného extrému může být převedena jen jedna z krajností – obecné či zvláštní, nikoli jejich syntéza. Těžko mu tedy mít za zlé, zvláště k jeho vnitřní pohlcenosti celkem jeho systému, že si rizik dezinterpretace vědom nebyl, lépe řečeno že nepředpokládal možnost rozložení svého systému na jednotlivé části umožňující kupříkladu odvržení metafysiky, případně jeho normativní interpretaci. Na druhou stranu o těchto rizicích možná věděl a domníval se, že prostor jenž věnuje subjektivitě a individuu a váha, kterou jim přikládá, jsou natolik jednoznačné, že nebude možno jeho stát chápat jako konkrétní stát s totalitní mocí, která je centralizovaná v rukou vykonavatelů státní moci a na individuích zcela nezávislá.

Otázkou však navíc je i to, zda opak pozitivně uchopeného státu, tedy minimalistické pojetí státu odpovídající v posledku Hegelově občanské společnosti je dostačující a schopné založit nejen bezpečnost, ale i svobodu, je-li s to dát alespoň trochu objektivitu, jež je pro subjekt nutná. Dle Hegela nikoli.

Svoboda a mravnost

Jak již bylo několikrát zmíněno, Hegelovo uchopení svobody není negativní, ve smyslu Berlinova užívání tohoto pojmu. Pro Hegela není svoboda libovůlí, možností dělat si co chci, nemůže tedy odpovídat liberální koncepci svobody jako bezsahové soukromé sféry.¹²⁴ Pro Hegela je svoboda absolutní sebeaktualizací a nabytím sebevědomí o sobě a pro sebe v jednotě objektivitě a subjektivitě.

Toto se však může odehrát jen v té sféře, kde se sebevědomí konstituuje a kde dochází uznání a uznání dává, tedy ve sféře intersubjektivitě. Člověk jako solitér, jako osamělý jezdec bez omezení a přítomnosti kohokoli dalšího cválající na koni pouští bez hranic, není sebevědomým a již vůbec ne uznaným. K bytí o sobě a pro sebe potřebuje sebevědomí druhého. Druhého, jež identifikuje jako stejně živé sebevědomí jako je on sám a s nímž má vědomí sounáležitosti, která je daná vztahem ke stejné ideji, stejnému dobru, jímž je v posledku právě svoboda jako cíl dějin i sebeaktualizace a nabývání sebevědomí pramenící ze společného úsilí o ni a potřeby vzájemného uznání. Idea dobra pak musí mít i svůj obsah získaný z jednoty objektivitě a subjektivitě, která zakládá racionalitu, aby byla vodítkem pro jednání a přiváděla mravní ideu i svobodu jako takovou ve skutečnost. A právě toto sjednocení a naplnění, umožňující konstituci sebevědomého ducha a realizaci skutečné svobody je Hegelovou mravností, *Sittlichkeit*.

Svoboda u Hegela: shrnutí

Na závěr výkladu o Hegelově pojetí svobody se zvláštním ohledem k moralitě a mravnosti, bych ráda podala stručné shrnutí jednotlivých momentů a forem svobody, jež jsou o sobě nedostačující, ale jsou nutné a zakládají svobodu mravnosti a odpovídají i jednotlivým rovinám a konkrétním filosofickým směrům, které svobodu tematizují, stejně jako odpovídají jejímu rozličnému chápání ve společnosti i politické a filosofické teorii a jejím rolím na jednotlivých rovinách každodenního života.

Prvním momentem svobody je abstraktní právo, které zakládá právo a svobody člověka jako osoby v jeho vnějškovosti. Je tak vůči subjektu ryze vnější, je čistou objektivitou. Z hlediska moderní politické teorie, bez ohledu na Hegelovu ontologii, je lze tematizovat jako absolutní minimum bezpečnosti, práva a svobody, jež je člověku vlastní a bytostně mu náleží

¹²⁴ Viz např. WOOD, ALLEN, W., *Hegel's Ethical Thought*. s. 36 – 37.

a jež by mělo být zaručeno i vnější mocí. Náleží mu z jeho přirozenosti, ale není ničím přírodním, realizovatelným v přirozeném stavu bez určitého civilizačního vývoje. I reflexe abstraktního práva je podmíněna pokrokem objektivního ducha, jeho zatím základním a neúplným sebevědomím. Svoboda je zde něčím, co je právem člověka jako osoby v její obecnosti a ve vztahu k vnějšmu světu. Je tak analogická liberálním pojetím svobody, jak je známe od otců liberalismu, z hobbessovsko-lockeovské linie.

Dalším momentem je subjektivní moralita, které je odvozena z obecné a do značné míry prázdné ideje dobra a je podmíněna subjektivním citem, či lépe řečeno svědomím. Moralita a její svoboda je do značné míry sférou libovůle, jelikož není přesně dáno to, co je dobrem, o co má být usilováno a ve vztahu k čemu má být svoboda směřována, realizována. Moralita je blízká Kantovu kategorickému imperativu, přičemž její vlastní zákon („*Jednat podle práva a starat se o blaho, o své vlastní blaho a o blaho v obecném určení, o blaho druhých.*“¹²⁵) Hegel o něco více konkretizuje a reformuluje a drobně vzdaluje *Zlatému pravidlu*, byť stále tento zákon morality zůstává prázdným. Potud je tedy Hegelova moralita blízká Kantovu učení. Již zde je svoboda morality bytostně pozitivním pojetím svobody de facto ve smyslu autonomie, byť zde ještě nemá potřebnou racionalitu danou sjednocením obecného a zvláštního. Uchopením plurality subjektivních dober, jež prozatím nekonkrétně a bezobsažně měly náležet k dobru jako takovému, rezonuje v Hegelově mravnosti etika Aristotelova. Tyto rezonance jsou pak však překonány v jednotící ideji dobra, která je definována v mravnosti, ve sféře racionality a svobody.

Moralita je však velice významným momentem etického uvažování i toho o svobodě. Klade na jedince závazek odpovědnosti, povinnosti a vlastního rozvažování o realizaci dobra ve vlastním životě, v němž směřuje k sebeaktualizování a uskutečnění se jako uznaného sebevědomí o sobě a pro sebe, což je podmínkou svobody.

V mravnosti se teprve člověk stává sebevědomím o sobě a pro sebe, jelikož se zde otevírá pole bytostné intersubjektivní vztahování se, jež konstituci sebevědomí a následné vzájemné uznání zakládá. Zde také, skrze společenství ve státu, který je pojat metafysicky, nikoli normativně a nikoli z hlediska politické teorie, dochází naplnění obsahem idea dobra, ke které se vztahují všichni členové dané společnosti.

¹²⁵ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 134.

Mravnost má své instituce, rodinu, občanskou společnost a stát. Rodina je sférou svobody jako prvotního vztahování se k objektivitě a společnému sdílení hodnot. Rodina je na jednu stranu daná, člověk se do ní rodí, na druhé straně je volitelná na základě odpovědného rozhodnutí jedince s ohledem k jeho hodnotám, když tento zakládá rodinu svojí. Je prvotním sdílením, prvotní objektivitou, prvotním dotykem racionality, prvotní sférou svobody založenou na odvržení absolutní arbitrárnosti v dobrovolné a sebevědomé volbě.

V občanské společnosti je jednota rodiny, společný hodnotový rámec a podíl objektivní opěť do jisté míry rozdroben mezi individua hájící a plnící své subjektivní zájmy a usilující o vlastní blaho. Již zde však funguje určitá intersubjektivita v rámci práce a zároveň i určitá sounáležitost, minimálně na rovině rodinných pout a pout přátelství. Občanská společnost je sférou svobody v úsilování o vlastní blaho a štěstí, svobodou ve volbě vlastní životní cesty a sebeurčení. Dominuje jí subjektivita a individuálnost tužeb, motivace potřebami, převážena touhou po uznání druhým a ústící v tvorbu a vznik kulturních statků. Je vřícím kotlem činnosti a jen zdánlivé nahodilosti, objektivní se již dotýká. Občanská společnost, jak je v *Základech filosofie práva* popsána, je v podstatě moderním, liberálním pluralitním státem, který nepostuluje žádnou obecně platnou a závaznou ideu dobra, jen hájí a umožňuje živé naplňování práv abstraktního práva, svobodného jednání dle subjektivní morality, ale již zavazuje jedince v intersubjektivních vztazích, pro něž je v občanské společnosti místo. Nutno dodat, že dle Hegela není občanská společnost ničím chronologicky předchůdným státem, je prostě jen jednou institucí mravnosti, která může existovat vždy až ve státě – jak je vidět onen stát může být racionální a pozitivně vymezený, nebo může být jen jednotlív, dohlížečský a vykonávací mocí, jež „po nocích hlídá bezpečí“.

Pro Hegela je však mravnost završena a svoboda o sobě a pro sebe umožněna teprve v racionálním, pozitivně pojatém státě, jak byl vykreslen výše. Hegelovo pojetí svobody je totiž subjektivní, vyžadující racionalitu. Není-li totiž cokoli rozumné, není to ani skutečné a tak teprve rozumnost vzešlá z jednoty objektivního a subjektivního, je pravdou a skutečností svobody. Navíc Hegelův stát, půda racionality a svobody, jakožto pozitivně vymezený je sjednocen společnou ideou dobra, která již je obsažná a konkrétní, zároveň však obecná a univerzální. Tím je umožněno svobodné, na racionalitě založené jednání v každé konkrétní situaci.

Dialektický pochod ducha v dějinách je završen, svoboda je svou skutečností a pravdou.

Hegelova praktická filosofie, jmenovitě jeho koncept mravnosti bývá mnohdy obviňován a interpretován jako určitý mravní relativismus a tradicionalismus, striktní a rigidní konzervatismus. Interpretace mravnosti jako relativistické vychází z mylné představy o tom, že sociální pořádek, zvykovost je u Hegela nadřazena subjektivní moralitě a je zcela určující pro život a jednání člověka, že neumožňuje a vylučuje individuální morální reflexi a je tak nekritická a nerefektivní. Tato interpretace je ovšem mylná, dopouští se opět toho, že metafysické uchopení mravnosti a významu sociální pospolitosti mylně považuje za normativní požadavek, za explikaci toho, dle čeho má člověk žít. To však není pravda. V mravnosti a jejích institucích Hegel vlastně v posledku říká to, že svobodné mravní rozvažování, reflexe a kritické myšlení není možné mimo kontext společenské, tedy kulturní a historické reality, neboť bez ní by bylo zcela na hodilé. Zvyk, norma, úzus nemá primát, jen dává rámec objektivnímu pro orientaci dle subjektivní morality, dává tak samu možnost reflexe a kritického myšlení.¹²⁶ Jen ve společenském a intersubjektivním kontextu může vůbec existovat moralita, reflexe i svoboda.

* * *

Hegel své chápání svobody v plném smyslu, tedy jako završení dějin, jako skutečnost konkrétní svobody vystihuje slovy, že „*konkrétní svoboda spočívá v tom, že osobní jedinečnost a její zvláštní zájmy jednak mají svůj úplný rozvoj a uznání svého práva (v systému rodiny a občanské společnosti), jednak z části přecházejí samy sebou do zájmů obecných, zčásti tento zájem uznávají s věděním a vůlí (...), jsou pro tento zájem činní jako pro svůj konečný účel.*“¹²⁷ Tímto je poměrně dobře vykresleno vyvážení individuálního a obecného zájmu realizovaného ve svobodě, jejich souladu a vzájemné závislosti. Toto spojení vykresluje i formulace, že „*ani obecné neplatí a není uskutečňováno bez zvláštního zájmu, vědění a chtění, ani individua nežijí pouze pro zvláštní zájem jako soukromé osoby, aniž by nechtěla současně v obecném a pro obecné a neměla působnost vědomou si tohoto účelu.*“¹²⁸ Svoboda pro Hegela je to, pokud jednotliví lidé, individua, jsou svobodní ve své individualitě, přičemž tento rozvoj jejich zvláštnosti a svobody je chráněn právem. Zároveň však neotročí vlastním zájmům a svému individuálnímu blahu a požitku, ale ani ne své rodině, společnosti

¹²⁶ Srov. WOOD, ALLEN, W., *Hegel's Ethical Thought*. s. 195 – 196.

¹²⁷ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 260.

¹²⁸ HEGEL, G. W. F., *Základy filosofie práva*, § 260.

či sociální vrstvě, neboť jsou ve vztahu k obecnému, k společnému nejvyššímu dobru, jež uvádí do souladu zájmy jejich i jiných a dává obsah i vyšší účel jejich svobodě.¹²⁹

¹²⁹ Srov. WOOD, ALLEN, W., *Hegel's Ethical Thought*, s. 237 – 238.

V. Hegelova filosofie svobody a jeho praktická filosofie ve vztahu k otázkám soudobé politické a praktické filosofie

Abychom mohli dostatečně přesně pohlédnout celkově na soudobou společnost a její nejpálčivější otázky pod prizmatem Hegelova učení, což je obsahem této závěrečné kapitoly, je vzhledem k omezenému prostoru práce třeba, abychom toto tematizovali buď jen z pozice subjektivity, nebo objektivity. Jelikož se tato práce mimo jiné snaží o přiblížení Hegelovy filosofie životní realitě, je zvolena pozice subjektivity. Bude tedy vycházet od individua směrem ke společnosti a individuum bude ústředním bodem následujícího rozvažování o objektivitě soudobé společnosti a její svobodě jako takové, i o svobodě individuí, jež jsou jí podmiňujícími a umožňujícími akcidenty.

Hegelova praktická filosofie, jež není jen etikou nebo politickou filosofií nebo teorií společnosti, nýbrž vším dohromady tematizovaným nikoli normativně, ale metafysicky, bývá poměrně často skloňována v diskusi mezi zastánci individualismu a komunitarismu, či pro naše účely do značné míry lépe vyjádřeno, mezi stoupenci atomismu a holismu.

Výše bylo ukázáno, že Hegelův postoj neneguje individualismus a slepě neadoruje nadvládu a zájmy komunity, nýbrž individuum pojímá holisticky jako součást jeho intersubjektivní, společenské, kulturní a historické reality. Zároveň však svým požadavkem na jednotu obecného a zvláštního vyžaduje soulad mezi zájmy jednotlivce a celku, přičemž zájem jednotlivce může být realizován a jeho svoboda naplněna jen na půdě mravnosti, tedy pospolného způsobu žití a identifikace jednotlivce s obecnem, tedy státem ne v omezeném smyslu konkrétního státu, ale se státem jakou ideou. Na škále atomismus-holismus tak Hegela musíme zařadit mezi holisty, na škále individualismus-komunitarismus jej můžeme zařadit vlastně do obou spekter a vlastně ani do jednoho z nich.

Bylo řečeno, že Hegel přiznává jedinci bytostné právo na jeho svobodu osobní i občanskou, tedy právo na zachování jeho integrity a na svobodné usilování o vlastní blaho, dobro a štěstí. Tyto jedinec realizuje jako morálně jednající součást občanské společnosti, vlastní subjektivní svobodu přenáší do intersubjektivních vztahů v nichž se nalézají, v nichž

existuje, v nichž jedná. Zároveň svou svobodu ze své sociality čerpá a v ní ji naplňuje. Tím však stále nedosahuje plné svobody, v tom nejsilnějším smyslu, jak ji tematizuje Hegel. Té nabývá až v jednotě své subjektivity s obecnem, jež se děje na rovině mravnosti, v racionálním státě. Tato jednota je založena na vztahu sebeidentifikace jedince s tímto obecnem, tedy státem jako ideou, jež je realizována skrze to, co Charles Taylor nazývá patriotistickým vztahem¹³⁰. Tedy ve vztahu jedince k celku, jehož je součástí, vycházejícím z vědomí jednoty vlastních cílů, společného tíhnutí k společnému dobru a svobodě, kdy vyšší entita (Hegelův racionální stát) je vnímána jako součást nás samých a my jako součást její.

Je zjevné, že tato vazba a, zdůrazňuji že reflektivní a kritická, identifikace jedince a vyšší entity v podobě státu, není soudobou skutečností Západu. O něco lépe na tom bude identifikace na základě vědomí jednotného vztahu ke svobodě a dobru, jež však zvláště v 21. století, v éře hodnotového pluralismu, má spíše charakter ideje dobra jako nenaplněné, jak je tato pro subjektivní moralitu. Absence, či až nemožnost identifikace se s vyšší entitou ve smyslu státu i ve smyslu konkrétně naplněného obecného dobra spolu úzce souvisí. Moderní stát Západu je totiž vždy více či méně založen na myšlenkovém rozvrhu liberálního charakteru, tedy na myšlence svobody jako soukromé sféry nezasahování, hodnotového pluralismu a netematizování konkrétní ideje dobra. Tento postoj není, zejména po zkušenosti 21. století ničím nepochopitelným či zlým, ponechává prostor individuální volbě, svobodě v negativním pojetí, kterou hájí, stejně jako hájí i klíčová práva. Zároveň však nenabízí možnost sebeidentifikace se s ním, respektive s jeho ideou v plném smyslu. Do značné míry je sice možno identifikovat se s myšlenkou negativně pojaté svobody, s myšlenkou plurality, s vírou ve všeobecný lidský altruismus, aniž by byla definována jiná dobra, či konkrétní obsah těchto idejí. Ostatně tato identifikace s myšlenkou liberálního státu a s ním samým byla do značné míry charakteristická pro dobu po pádu železné opony, pro optimistická 90. léta. Nyní však, a nenasvědčuje tomu jen Hegelova teorie, ale i stále více očividné pohyby ve společnosti, přestává tato identifikace fungovat.

Nedostatek obecně vztahutelného ke zvláštnímu v životní realitě, tedy prázdnota a nenaplněnost ideje dobra pojaté jako pluralismu a nezasahování, jež lze vyjádřit slovy, že dobro (ve smyslu vůdčí ideje státu a společnosti) je umožnění komukoli a jakkoli v rámci práva usilovat o vlastní dobro, ať již je toto jakékoli, se ukazuje jako problematický.

¹³⁰ Např.: TAYLOR, CHARLES, *Nedorozumění v diskuzi mezi liberály a komunitaristy*. v: KIS, JÁNOS, *Současná politická filosofie*, OIKOYMENH, Praha 1997. s. 465 – 495.

Konkrétní projevy nedostatku obecna, respektive nemožnosti sebeidentifikace moderního člověka s něčím obecným, můžeme spatřovat v poklesu důvěry nejen ve stát a jeho instituce, ale i uvnitř společnosti jako takové, tedy na úrovni občanské společnosti. Stopy tohoto nedostatku nalézáme i v příklonu k populistickým a autoritářským politickým a etickým koncepcím, dávajícím falešné zdání objektivitu. Vidíme je ale i v jinak pozitivních fenoménech, jako je větší angažovanost společnosti, v tendenci sdružování se do aktivních hnutí přispívajících k obecnému blahu, jež alespoň v dílčí sféře života postulují obsah ideje dobra, obecna a snaží se jej přivést ve skutečnost ve zvláštním. Stejně tak v posledním desetiletí je na vzestupu trend, kdy mnoho úspěšných lidí přestává zakládat svůj život na individuálním úspěchu a blahu, ale cítí potřebu přispět k blahu celku a realizovat se ať již na poli nápravy institucí, charity, kultivace veřejného prostoru či společnosti jako takové. Význam postmaterialistických hodnot, jak výše popsáné činnosti a vazby k obecnému dobru jako smyslu života, tematizuje Ronald Inglehart a pod prizmatem Hegelovy filosofie se i toto jeví jako projev touhy člověka po obecnu. Tyto pozitivní aspekty jsou zároveň jakýmsi symptomem přerodu občanské společnosti. Ta je totiž v té rovině, jak ji popisuje Hegel shodná s moderním státem (který navíc oplývá mocí k udržování práva a hlídání negativně pojaté svobody), v rovině jak ji známe – alespoň v jejích segmentech, které odpovídají výše popsáným pozitivním fenoménům, byť tyto jsou stále minoritní – na sebe začíná přebírat roli státu jakožto nositele obsažné obecné ideje dobra. Dochází tedy k zajímavému a možná pro dějiny, další vývoj ducha i stěžejnímu obratu. Idea dobra nesená moderní občanskou společností 21. století je však značně diverzifikovaná, tudíž nemůže být v plném smyslu obecnem, s nímž se identifikuje každé individuum a nezakládá tak jednotu a organicitu společnosti. Nenabízí ani svou zjednodušenou formu, která by umožňovala vztáhnout se k ní těm, kteří nejsou s to či nejsou motivováni k reflektivnímu výkonu hledání obecného, nikoli jen individuálního dobra.

Proto jsou stále negativní aspekty absence obecna dominantní, ba je dokonce možné předpokládat jejich nárůst. Potřeba obecna, jež není dána ucelenou ideou dobra zakládající pozitivní uchopení svobody, značná pluralita hodnot, o níž se žádná vyšší entita nestará a nechává ji jejím vnitřním pohybům sjednocování a heterogenizace zakládá značnou nejistotu uvnitř společnosti, zakládá pocit ztracenosti, neorientace, tedy těch fenoménů, jež se stále více objevují nejen v reflexi filosofů, ale i v pracích sociologů, politologů a psychologů. Jako tekutou modernu je uchopuje Zygmund Bauman, v konceptu rizikové společnosti je tematizuje Ulrich Beck a jako strach ze svobody je ve značném časovém předběhu popsal například již Erich Fromm. Hegelova koncepce nám zde dává pojmový aparát a na metafysice

založenou psychologii vedoucí k rozumění a hlubšímu chápání těchto fenoménů, jejich metafysického statutu a významu a dokonce i jejich počátkům a procesu vzniku a utváření. Tedy alespoň Hegelova koncepce porozumění tak může být naplněna.

Společnost 21. století bez vztahu k obecně se také vyznačuje značnou vnitřní nedůvěrou mezi jejími členy navzájem, ale zejména v jejich vztahu k institucím. Tato nedůvěra, jako stěžejní bod veřejného mínění, jež z Hegelova, ale například i Heideggerova pohledu, je hodno nejhlubší kritiky, vede k stále hlubšímu etablování této nedůvěry, jež zakládá další a další vymezování se vůči institucím. To pak vede k dalšímu a dalšímu rozkladu identifikačních vazeb a vztahu k vyšším entitám, a také k odcizení se tradici, obecnému a širšímu kulturnímu rámci. Společnost je tak z hlediska důvěry v začarovaném kruhu ztráty obecně a také svých jistot.

Naše společnost tak do velké míry nemá obecně, nemá tedy racionalitu a ani svobodu v její obecnosti. Z tohoto důvodu však nemá svobodu ani jedinec, zůstává mu jen svoboda v negativním pojetí, tedy jeho svoboda jakožto osoby. Má také svobodu stanoviska morality, založenou na jeho vlastním etickém citu, avšak bez vztahu k obecně a naplněné ideji dobra. Naše společnost tak pro Hegela svobodná není. Jedinec snad svobodný a možná i vskutku svobodný být může, ale nemá pro to pevný základ, vodítka, vzory a hodnoty, na nichž by byl konsensus. Vše spočívá na něm samém na rozvoji jeho ducha a schopnosti nalézt rozumný a skutečný obsah ideje dobra.

Na závěr již jen pár slov. Byla bych nerada, kdyby zejména tento poslední oddíl vyzněl jako typická a snad i charakter kliše mající lamentace nad současností. Ideály moderny, demokracie a akcentace významu svobody považují za klíčové pro jakékoli myšlení mající za předmět společnost i její úžeji pojaté segmenty. Zároveň se domnívám, že je třeba být si vědom i negativ současnosti, tedy stát v reflektivním a kritickém postoji vůči vlastnímu životu i jeho vnějšímu, obecnému rozměru, mít vědomí vlastní sociality a kontextu, držet holistický přístup. Domnívám se, že problémy soudobé společnosti jde mimo jiné identifikovat jako vyhrocení těch nejpozitivnějších ideálů do jejich krajnosti. Svoboda a tolerance ve svém extrému zakládají prázdnotu a neznalost dobra, neschopnost orientace ve světě i vlastním životě, hlubokou existenciální frustraci. Právo na vlastní blaho a štěstí zakládá sobectví, zahleděnost do sebe a neschopnost překročit vlastní stín, vede k nejnižšímu a nejpřízumnějšímu „welfarismu“ a falešným apologiím vlastních nectností poukazem, že mají třeba určitý pozitivní dopad, tedy k apologiím benthamovského ražení. Toto přehrocení

v extrém má, jak je patrné již na první pohled, dialektický charakter. V nejvíce universální rovině pak lze uchopit v pojmech objektivit a subjektivit a jejich vzájemného postrádání, jak jsem se o to pokusila výše.

Není účelem této práce jen propagovat Hegelovu, zřejmě již i v metafysické rovině značně problematickou, koncepci státu, jež se jako ještě problematičtější úkáže tehdy, pokud ji mylně pojmem jako normativní stanovisko říkající nám, co jak má či nemá být. Stanovení jasněho obsahu ideje dobra či úsilí po založení patriotistického vztahu k ideji státu je v době stále více heterogenní společnosti uznávající lidská práva, která má bolestnou zkušenost událostí 20. století, stejně problematické jako absence objektivit této společnosti, kterou jako problém ve společnosti nacházíme a identifikujeme.

Zbývá jen kritická reflexe, schopnost rozvažování na základě vlastní morality v reziduích mravnosti a alespoň intuitivně uchopitelné ideje dobra, jejíž dědictví jako odkazy evropské tradice založené v antické vzdělanosti, židovsko-křesťanské niternosti a racionalitě novověku stále přetrvávají i jako idea ale i ve skutečnosti a realitě našich životů, neboť i objektivní duch dneška má v ní svůj vznik.

Důvěra může být vložena jak v kontinuální proces emancipace občanské společnosti, jež v sobě založí obecno, nebo v dialektický pochod ducha, jenž ve vývoji nepřestane dokud nebude jednota obecného a zvláštního nalezena a než se svoboda stane pravdou a skutečností.

VI . Závěr

Je jistě možné podrobit Hegelovu koncepci svobody značnému počtu výtek a protiargumentů, které poukazují na její zneužitelnost pro totalitářské či ultrakonzervativní smýšlení a je dobré být si těchto rizik vědom. Na druhou stranu Hegelova mravnost a její svoboda neznámá jen slepé podřízení se státu a jeho moci – vyžaduje jen soulad svobody a zájmu zvláštního a obecného, přičemž individuum je podřízeno institucím státu jen za předpokladu jejich racionality, jež tuto shodu zakládá. Nejedná se tedy o žádnou slepou poslušnost, nerefektivnost a nekritičnost vůči tradici a moci.

Na Hegelovu svobodu lze pohlížet na jedné straně jako na mající mnoho shodného s tradicí liberální koncepce individuální svobody. I Hegel požaduje osobní a občanskou svobodu, která musí být společností i státem chráněna a respektována. Jen tak totiž může člověk dosáhnout svého sebeaktualizování, nabývat sebevědomí. Avšak jeho sebeaktualizace vede, a zde se Hegel dostává do opozice vůči liberalismu, ke svobodě jako syntéze svobody subjektivní a objektivní. Tedy sebeaktualizace jedince je podřízena svému vlastnímu skutečnému konečnému cíli, jímž je však sebeaktualizace absolutní svobody, tedy té náležející sféře mravnosti. Tím je do liberálnímu postoji podobnému konceptu vnesen kontext sociality člověka a obecného cíle. Svoboda individuální, ale ani svoboda společnosti by nebyla možná odděleně, jedna potřebuje a podmiňuje druhou, bez sebe navzájem jsou nemyslitelné.

Hegel prokázal hluboký vhled jak do teorie společnosti, tak i psychologie jedince a jeho vývoje, který je vždy vývojem v intersubjektivním, společenském, kulturním a historickém kontextu. Ve stejně složitých a vzájemných provázanostech našel i svobodu shodnou s racionalitou a sjednocením subjektivity a objektivity, jež je pro něj cílem vývoje ducha.

Hegelova filosofie je dialektickým překonáním a řešením sporů mezi individualisty a komunitaristy, jasně vymezuje ontologický status jedince i společenského celku a jejich vzájemné relace. Skýtá tak mnoho podnětů pro současné společenské problémy a krizi demokracie i často skloňovanou krizi Západu. Nabízí de facto nepolitické, ale hluboce metafysické stanovisko holistického chápání člověka v jeho neméně ceněné individualitě, jež je navždy spjata s celospolečenským kontextem, k němuž je člověk vázán nejen svobodou, ale i fundamentální odpovědností za něj.

Použitá literatura:

Primární literatura:

- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Základy filosofie práva*, Academia, Praha 1992. ISBN 80-200-0296-0
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*,
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Fenomenologie ducha*, ČSAV, Praha 1960.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Phänomenologie des Geistes*,
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Filosofie dějin*, Tiskárna Nový Pelhřimov, Pelhřimov, 2004. ISBN 80-86559-19-X
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Malá logika*, Svoboda, Praha 1992.

- BERLIN, I. *Čtyři eseje o svobodě*. Prostor, Praha 1999. ISBN 80-7260-004-4
- KANT, IMMANUEL, *Základy metafysiky mravů*, Jan Leichter na Královských Vinohradech, Praha 1910.
- POPPER, KARL, RAIMUND, *Otevřená společnost a její nepřátelé II.,; Vlna proroctví: Hegel, Marx a co následovalo*, OIKOYMENH, Praha 1994. ISBN 80-85241-54-4
- TAYLOR, CHARLES, *Etika authenticity*, Filosofía, Praha 2001. ISBN 80-7007-150-8
- TAYLOR, CHARLES, *Negative Freiheit?: zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992. ISBN 3-518-28627-7

Sekundární literatura:

- FRANCO, PAUL, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, New Haven and London, 1999. ISBN 0-300-07832-3
- INWOOD, MICHAEL, *A Hegel Dictionary*
- KIS, JÁNOS, *Současná politická filosofie*, OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-60-7
- KNOWLES, DUDLEY, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*, Taylor & Francis e-Library, Routledge 2004. ISBN 0-203-75536-7
- KUDRNA, JAROSLAV, *K Hegelovým základům filosofie práva*. In: *Základy filosofie práva*, Academia, Praha 1992.

- KUNEŠ, JAN, VRABEC, MARTIN (edd.), *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení; K dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*, Argo, Praha 2007. ISBN 978-80-257-0003-7
- MÜLLER, HELMUT, KRIEGER, KARL FRIEDRICH, VOLLRATH, HANNA, *Dějiny Německa*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1995. ISBN 80-7106-125-5
- ROSE, DAVID, *Hegel's Philosophy of Right*, Continuum International Publishing Group, London, 2007. ISBN 0-8264-8711-4
- SINGER, PETER, *Hegel*, Argo, Praha 1995. ISBN 80-85794-46-2
- SKŘIVAN, ALEŠ, *Evropská politika 1648 – 1914*, Nakladatelství Aleš Skřivan ml., Praha 1999. ISBN 80-902261-3-2
- SOBOTKA, MILAN, *Stati k Hegelově fenomenologii a filozofii práva*, Karolinum, Praha 1992. ISSN 0567-8307
- SOBOTKA, MILAN, MAJOR, LADISLAV, *G. W. F. Hegel, život a dílo*, Mladá fronta, Praha 1979.
- SOBOTKA, M., ZNOJ, MILAN, MOURAL, JOSEF, *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, Filosofia, Praha 1994. ISBN 80-7007-057-9
- TAYLOR, CHARLES, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1975. ISBN 0-521-29351-0
- TAYLOR, CHARLES, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975. ISBN 0-521-29199-2
- THOMSON, DAVID (ed.), *Political Ideas*, C. A. WATTS & CO. LTD., London 1966.
- WESTPHAL, KENNETH R., *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2009. ISBN 978-1-4051-3110-0
- WESTPHAL, MEROLD, *Hegel, Freedom and Modernity*, State University of the New York Press, New York 1992. ISBN 0-7914-1015-3
- WOOD, ALLEN, W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990. ISBN 0-521-37782-x